

KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ

Yayın No: 001



III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

**XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri**

THE III. INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF AKHISM

5-7 Ekim / October 2017

KIRŞEHİR

**BİLDİRİLER
CİLT 1**

Kırşehir, 2018

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR
-BİLDİRİLER-

Bu bildiri kitabı hazırlamasına katkı sağlayan

Doç. Dr. Ahmet Gündüz'e, Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan Çelik'e ve Okt. Fatih Çil'e
teşekkür ederiz.

Editörler:

Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL
Doç. Dr. Ahmet DOĞAN

Haberleşme Adresi:

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörlüğü
Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği
web: <https://basin.ahievran.edu.tr>
e-mail: basin@ahievran.edu.tr

Tasarım

Mert SARIYILDIZ

Baskı

SARIYILDIZ OFSET LTD. ŞTİ.
İvogsan Ağaç İşleri Sanayi Sitesi 1358. Sokak No: 31 Ostim / ANKARA
Tel: 0.312 395 99 94 - 95
sariyildizofset@hotmail.com

© Bu kitabın bütün hakları **Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi** ait olup
elektronik/dijital ortam dâhil, herhangi bir şekilde çoğaltılması, yayımılanması
yasaktır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabılır.

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR

ORGANİZASYON KOMİTESİ

ONURSAL BAŞKANLAR

*Bülent TÜFENKÇİ
Gümrük ve Ticaret Bakanı*

*Necati ŞENTÜRK
Kırşehir Valisi*

*Prof. Dr. Vatan KARAKAYA
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü*

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

*Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü Yardımcısı*

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Ahmet GÜNDÜZ, AEÜ, Eğitim Fakültesi

Doç. Dr. Ahmet DOĞAN, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hasan KARAKÖSE, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan ÇELİK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

Öğr. Gör. Kâzım CEYLAN, AEÜ, Eğitim Fakültesi

Öğr. Gör. İsmail KASAP, AEÜ, Eğitim Fakültesi

Öğr. Gör. Mehmet ÖZDEMİR, AEÜ, Basın ve Halkla İlişkiler Müşaviri

SEKRETERYA

Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan ÇELİK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

Okt. Fatih ÇİL, AEÜ, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü

Uzman A. İstemci SAYLAM, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

Arş. Gör. Hakan ÇALIK, AEÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi

III. ULUSLARARASI AHİLİK SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri
5-7 Ekim / October 2017 KIRŞEHİR

BİLİM VE DANIŞMA KURULU

- Prof. Dr. Abdulkadir YUVALI, Erciyes Üniversitesi, (Emekli)*
Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU, Marmara Üniversitesi, (Emekli)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK, TOBB Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali BOLAT, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali TORUN, Dumlupınar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali YAKICI, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Deborah G.TOR, University of Notre Dame, A.B.D
Prof. Dr. Güllü YOLOĞLU, Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan
Prof. Dr. Güray KIRPIK, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. İsmet ÇETİN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kemal GÖDE, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Mehmet ÇELİK, Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ERSAN, Ege Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet S. SARIKAYA, Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Selçuk Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KESKİN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Nadir İLHAN, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ, Priştine Üniversitesi, Kosova
Prof. Dr. Nuri YAVUZ, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Refik TURAN, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Reşat GENÇ, Gazi Üniversitesi, Türkiye, (Emekli)
Prof. Dr. Scott REDFORD, Koç Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Masoumeh DAEİ, Tebriz Peyame Nür Üniversitesi, İran
Doç. Dr. Naile Sıleymanova, Turizm ve Menecment Ü., Azerbaycan
Doç. Dr. Süleyman ÖZBEK, Gazi Üniversitesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Murat TUĞLUCA, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Yrd. Doç. Dr. Rıfat İlhan ÇELİK, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Türkiye
Dr. Abdul-Ghani A. Al-Ahjury, Al-Yemenia University, Yemen

SUNUŞ



Islam'ın "fütüvvet" anlayışıyla Türkistan coğrafyasından taşınan "akı" ruhunun Anadolu'da mayalanmasıyla teşekkür etmiş olan "Ahilik", Türk-İslam medeniyetine pek çok alanda önemli katkılar sağlamış bir teşkilattır. Dinî, ahlaki, ictimai, ticari ve meslekî hatta askerî cepheleri bulunan "Ahilik Teşkilatı", bu çok yönlü yapısıyla Müslüman Türkün dünyasında derin izler bırakmıştır.

Anadolu'da Ahi Evran-ı Veli'nin Fütüvveti sistematik bir hâle sokmasıyla vücut bulan Ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren dinî-ictimai hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru olarak köylüsünden kentlisine tüm Anadolu insanının yaşamını şekillendirmiştir. Temelde iş ve meslek ahlakına yönelik bir teşkilat olarak karşımıza çıkan Ahilik, toplumsal yaşamın bu alanlarında bir farkındalık oluşturmanın yanı sıra inançlı, ahlaklı, diğergam, sosyal dayanışmaya ve yardımlaşmaya önem veren, iş birliğini benimsemiş vatanperver bireyler yetiştirmek suretiyle de millî birlik ve bütünlüğün tesisinde önemli bir rol oynamıştır.

Ahlak ve sanatı, Türk-İslam potasında eritmek suretiyle Anadolu insanının kalbine döken ve böylece toplumsal ruhu şekillendiren Ahilik, bugün insanımıza kaybetmiş olduğu değerleri yeniden kazandırmak ve bizi sağaltmak üzere yaklaşık bin yıllık bir tecrübeyle karşımızda durmaktadır.

Ahilik tarih, sosyoloji, ilahiyat, iktisat, felsefe, dil ve edebiyat gibi sosyal bilimlerin hemen her alanındaki araştırmacıların dikkatle incelemelerini gerektirecek bir derinliğe sahiptir. Bu çok boyutlu yapının, dünün insanına ve toplumuna katmış olduğu değerler gibi bugünün insanına da vereceği çok şeyin olduğuna şüphe yoktur. Yeter ki Ahilik, sahasındaki uzmanlar tarafından bütün yönleriyle anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılsın.

Ahi Evran-ı Veli'nin gayretleriyle Anadolu'da kök salmış olan Ahilik, bünyesinde barındırdığı değerler manzumesiyle bugün yalnızca bu toprakların insanına değil; tüm insanlığa nefes alırsız bir potansiyeli de barındırmaktadır. Bu eşsiz yapının derinlikli misyonunu icra edebilmesi yolunda son dönemlerde yeterli olmasa da bazı adımların atıldığını söyleyebiliriz. Bu adımlardan biri ve belki de en kararlısının Yeni Türkiye'nin Yenilikçi Üniversitesi olma yolunda

ilerleyen Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi since atıldığı söylemek mümkündür. Üniversitemiz bünyesinde, Anadolu irfanının kalbinin attığı ve Türk-İslam medeniyetinin soluklandığı Ahilik, bu önemine binaen "Ahilik Kültürü ve Meslek Ahlakı" ismiyle tüm öğrencilerimize bir dönem zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, ev sahipliği yapmış olduğu sempozyumlarla da Ahiliğin değerler manzumesinin kuvveden fiile çıkmasına katkı sağlamaktır.

Elinizde bulunan kitabın da bu bağlamda 2017 yılında Gümrük ve Ticaret Bakanlığımızın himayeleriyle Üniversitemizin ev sahipliğinde düzenlenen "III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu"nda sunulan bildirileri metinlerinden oluştugunu belirtmek isteriz. "XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslâm Dbüyasında Ahiliğin Temelleri" alt başlığını taşıyan ve hem nicelik hem de nitelik itibarıyla oldukça memnuniyet verici bir düzeyde gerçekleşmiş olan sempozyumda yurt dışından ve yurdumuzun değişik illerinden teşrif eden katılımcılar tarafından toplam yetmiş değerli bildiri sunulmuştur. Tematik olarak gruplandırılan bildiriler, iki gün boyunca, üç salonda İslamiyet Öncesi Fetâ ve Fütüvvvet Anlayışı; Fütüvvvetin ve Ahiliğin Kur'anı Temelleri I-II; İslami Dönemde Fütüvvvet Anlayışı; Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvvet Tasavvuru I-II; Fütüvvvetnameler ve Fütüvvvet Kültürü I-II; Ahi Kültüründe Tarihi Şahsiyetler ve Fütüvvvet Algısı I-II; Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürüniün Oluşumuna Etkileri; Anadolu'da Fütüvvvet ve Ahilik; Ahi Evran ve Tarihi Kişiliği; Dinî Ekoller ve Ahilik I-II; Ahilik, Ticaret ve Esnaf I-II; Ahilik, Ticaret ve Ahlak; Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri I-II; Genel Değerlendirme temel başlıklarını etrafında katılımcıların ve dinleyicilerin dikkatlerine sunulmuştur.

Sempozyumun düzenlenmesinden bildiri metinlerinin basımına kadar olan süreçte değerli katkıları bulunan Gümrük ve Ticaret Bakanlığımız başta olmak üzere Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Konfederasyonu (TESK) ve Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Kredi ve Kefalet Kooperatifleri Birlikleri Merkez Birliğine (TESKOMB), Üniversitemiz Rektörü Prof. Dr. Vatan Karakaya'ya, düzenleme kurulundaki arkadaşlarımıza, bilim kurulundaki saygıdeğer akademisyenlere ve hepsinden önemlisi bildiri sahibi kıymetli bilim insanlarına teşekkür ederiz.

Ahiliğin tükenmez hazinesinden devşirilmiş bu bildiri kitabının, bugün her zamankinden daha çok ihtiyacımız olan kardeşlik ruhunun yeniden ihyasına ivme kazandırması temennisiyle.

EDİTÖRLER
Prof. Dr. Ahmet Gökbel
Doç. Dr. Ahmet Doğan
Kırşehir 2018

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI	XIII
BİLDİRİLER	XVII
HALİFE NÂSIR Lİ-DÎNİLLÂH VE ŞİHÂBÜDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ İKİLİSİNİN FÜTÜVvet TEŞKİLATININ GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ Doç. Dr. Âdem ÇATAK / Arş. Gör. Ahmet VURAL	1
UYGUR TÜRKLERİNDE FÜTÜVvet KÜLTÜRÜ FÜTÜVvet-NÂMELER VE AHİLİK TEŞKİLATINA ETKİLERİ Doç. Dr. Âdem ÖGER.....	13
ŞEHİRLEŞME-MEDENİLEŞME VE AHİLİK: ANKARA ÖRNEĞİ Prof. Dr. Cahid HAKSEVER.....	27
EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN FÜTÜVvet ANLAYIŞININ AHİLİK DEĞERLERİİNİN OLUŞUMUNA KATKISI Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	37
FÜTÜVvetNAME'NİN HÜLASASI OLARAK ŞEYH SAFİ BUYRUĞU: BİR METNİN SÜREKLİLİĞİNDEN KOPARILIP BOŞLUKTA BIRAKILMASI Prof. Dr. Ahmet TAŞGIN	65
AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL BİR DİNAMİK: MELÂMET Prof. Dr. Ali BOLAT	79
AHİLİK KÜLTÜRÜNÜN KUR'AN VE SÜNNET'TEN DAYANAKLARI [SÜLEMÎ VE BURAGAZİ FÜTÜVvetNÂMELERİ ÖRNEĞİNDE] Prof. Dr. Ali ÇELİK	91
TÜRK EDEBİyatINDA TÜRKÇE FÜTÜVvet-NÂMELER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER Prof. Dr. Ali TORUN.....	105
TÜRK HANEDANI'NIN DELHİ PAZARINDAKİ DENGE-DENETİM SİSTEMİ: SULTAN ALAEDDRİN MUHAMMED HALACI ÖRNEĞİ Arş. Gör. Dr. Bilal KOÇ	113



TÜRK KÜLTÜRÜNDE ESNAF DESTANLARI	
Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA.....	131
MESLEKLER KUTSALDIR ERKEN DÖNEM “KESB” LİTERATÜRÜNDE FÜTÜVvet TEŞEKKÜLLERİNE TEMEL OLUŞTURAN DİNİ DİNAMİKLER	
Doç. Dr. Elnure AZİZova	149
ORTA ASYA’DA (KAZAKLARDA) AHİLİK GELENEĞİNİN İZLERİ	
Doç. Dr. Ergali ESBOSIN.....	173
AHİ BİRLİKLERİ İLE BİZANS LONCALARI ÜZERİNE BİR DENEME	
Prof. Dr. Ergün LAFLI.....	183
DEDE KORKUT KİTABI’NDA AHİLİĞİN İZLERİ	
Ergün VEREN.....	205
HACI BAYRAM-I VELİ’NİN AHİLİKLE İRTİBATI	
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	217
HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVvet ANLAYIŞI VE TEŞKİLATI	
Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL.....	223
NASIR Lİ-DİNİLLAH’TAN ÖNCE FÜTÜVvetİN DURUMU	
Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL.....	235
SÜLEMİ’NİN KİTABU'L-FÜTÜVVE’SİNDE ORTAYA KOYDUĞU İNSAN- ALLAH İLİŞKİSİNİN AYETLERLE TEMELLENİRİLMESİ	
Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK.....	243
FÜTÜVvet KAVRAMI BAĞLAMINDA AHİLİKTE DEBBÂĞLIK VE CILTÇİLİK	
Arş. Gör. Fatma Şeyma BOYDAK.....	257
FÜTÜVvet EHLİ VE KADINLAR	
Prof. Dr. Himmet KONUR	275
FÜTÜVvetNÂMELER’DE MÛSİKÎ KÜLTÜRÜ	
Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR	287
FÜTÜVvetİN KUR’ANÎ TEMELLERİ [SÜLEMİ ÖRNEĞİ]	
Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR	295
ESKİ ARAP ŞİİRLERİNDE VE GÜNÜMÜZDE FÜTÜVvet	
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	307
CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVvet / الفترة بين الجاهلية والإسلام	
Prof. Dr. İhsan ED-DİK	321



AHİ EVRAN'IN “LETÂİFU'L-GIYASİYYE” ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ	343
BİR FÜTÜVvet BUYRULTUSU IŞİĞINDA HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVvet ANLAYIŞI Doç. Dr. İsmail PIRLANTA	359
TİCARETTE YERGİ VE ÖVGÜ: ESNAF DESTANLARI ÖRNEĞİ Prof. Dr. İsmet ÇETİN.....	373
ERZİNCAN'DA İKİ ÖNEMLİ AHİ LİDERİ: AHİ NİZAMETTİN VE AHİ AYNA BEY Yrd. Doç. Dr. Kader ALTIN	389
TASAVVUF DÖNEMİ MEKTEPLERİNDEN NİŞABUR EKOLÜNÜN FÜTÜVvet ANLAYIŞI Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE.....	399
AHLAK FELSEFESİ ACISINDAN FÜTÜVvet DÜŞÜNCESİNE DAİR GENEL DEĞERLENDİRMELER Doç. Dr. Kâmil SARITAŞ.....	411
ORTA ASYADAN ANADOLU'YA AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL DİNAMİKLER Doç. Dr. Kurtuluş Yılmaz GENÇ	427
AHİLİĞİN BULGARISTAN'DAKİ ESNAFALARIN TEŞKİLATLARI VE FAALİYETLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ Lyubomir MİKOV	439
THE ROLE OF FETWA IN THE CRUSADES Prof. Dr. Mashhour Al-habazi SROUR.....	447
XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA FÜTÜVvet TEŞKİLATININ ESNAF TEŞKİLATI (AHİ TEŞKİLATI) HÂLINE DÖNÜŞMESİNİ HAZIRLAYAN FAKTÖRLER Doç. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN	475
ALPLIK'TAN FÜTÜVvete / FÜTÜVvetten AHİLİĞE Prof. Dr. Mehmet ŞEKER.....	493
FÜTÜVvetNAMELERDE NÜBÜVVET ANLAYIŞI Yrd. Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT	505
NECİP MAHFUZ'UN “EZİLENLER” ROMANINDA KADİM BİR SOSYAL GRUBUN İZLERİ: HARÂFIŞLER Doç. Dr. Mehmet YILMAZ.....	521
PERSIAN BOOKS OF CHIVALRY (FUTUVvet-NAME) AND THEIR MORAL MESSAGES TO CONTEMPORARY HUMAN LIFE Dr. Mohammadamin SHAHJOUEI	533



SÜLEMÎ'NİN KİTÂBÜ'L-FÜTÜVVE ADLI ESERİNDE KULLANDIĞI HADİSLER HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME	
Arş. Gör. Muhammed ASLAN / Arş. Gör. Ömer ASLAN	543
TEMEL DİNAMİKLERİ AÇISINDAN FÜTÜVvet VE AHİLİĞİN KUR'ÂNİ REFERANSLARI	
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Bahaeeddin YÜKSEL	567
GEÇ ORTA ÇAĞ AVRUPA'SINDA TÜCCAR LONCALARI	
Murat ÇAYLI	599
MOĞOL TAHAKKÜMÜ DÖNEMİNDE ANADOLU ŞEHİRLERİNİN KORUNMASINDA AHİLER	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AKKUŞ	613
BİR AHİ OLARAK EBÛ HANÎFE	
Doç. Dr. Mustafa GÜNEŞ	627
FİTYANIN ÖNCÜSÜ OLARAK AYYARLARIN IX. YÜZYIL BAĞDAD'INDAKİ FAALİYETLERİ	
Doç. Dr. Mustafa HİZMETLİ	645
AHİLİKTEKİ ÇALIŞMA, KAZANMA VE TÜKETİM AHLAKININ OLUŞMASINDA HADİSLERİN ETKİSİ	
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN	655
KUTADGU BİLİG'TE AHİLİK DEĞERLERİYLE PARALEL İLKELER	
Prof. Dr. Mustafa SEVER	663
SERBEDÂRÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKMASI VE GELİŞMESİNDE FÜTÜVvet TEŞKİLATININ ROLÜ	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞAHİN	679
İBN BATÛTA SEYAHATNÂMESİ'NE BAĞLI OLARAK NÂSIR Lİ DİNİLLÂH DÖNEMİNDE AHİ YAPILANMASI (EL-FÜTÜVvet EL-AHÎ), SİYASİ VE SOSYAL ROLÜ-TARİHİ UZANTILARI	
الفتوة (الأخية) في عهد الناصر لدين الله ودورها / رحلة ابن بطوطه أنموذجاً الاجتماعي والسياسي – وامتداداتها التاريخية	
Prof. Dr. Nâdir KÂSIM	687
AHİLİKLE İLGİLENEN RUS ŞARKIYATÇILARI	
Doç. Dr. Naile SÜLEYMANOVA	709
IRAK ERBİL YÖRESİNDE FÜTÜVvet KAVRAMI VE ÖNEMİ	
Öğr. Gör. Naznaz TAWFEQ	723
VIII. YÜZYILDA BİR MÜSLÜMAN TÜRK FETÂ: ABDULLAH İBN MÜBÂREK VE FÜTÜVvet ANLAYIŞI	
Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI	735



AHİLİK GELENEĞİNDE UYGULANAN ESASLARIN TASAVVUFİ DÜŞÜNCEDEKİ KARŞILIKLARI Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ	753
ANADOLU AHİLİĞİN DOĞUŞUNDA ROL OYNAYAN SİYASİ ETKENLER Yrd. Doç. Dr. Rifat İlhan ÇELİK	771
AHİLİĞİN HZ. MUHAMMED DEVRİNDEKİ TEMELLERİ Prof. Dr. Rıza SAVAŞ	781
AHİLİĞİN KAYNAKLARINDAN ERKEN DÖNEM KESB/KAZANÇ EDEBİYATI Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA	791
AHİLİK VE ÖZBEK NAKŞİLİĞİ Saida DARİEVA	807
ALİ NİHANÎ'NIN MANZUM HACI BEKTAŞ-I VELİ VELAYETNAMESİ'NDE AHİ EVRAN İLE HACI BEKTAŞ-I VELİ İLİŞKİSİ Yrd. Doç. Dr. Sedat KARDAŞ	817
MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE EKBERİ EKOLDE BİR AHLÂK MESELESİ OLARAK FÜTÜVvet KAVRAMI Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR	837
AHİLİĞİN BULGAR TOPRAKLARINDA YAYILMASINA DAİR TOPONİMİK KANITLAR Soner AHMED	845
PİR KÜLTÜ İTİBARİYLE AHİLİK KURUMU Dr. Yaşar KALAFAT	857
ESKİ TÜRKİYE'DE İŞ TEŞKİLATINA KAYNAK TEŞKİL EDEN AHİLİK ÖNCESİ OLUŞUMLAR Yusuf Turan GÜNEYDİN	877
FÜTÜVvetİN KUR'ANİ TEMELLERİ [ASHÂB-I KEHF BAĞLAMINDA] Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ	889
DEĞERLENDİRME Prof. Dr. Kemal GÖDE	905

AÇILIŞ KONUŞMALARI



PROF. DR. AHMET GÖKBEL
Düzenleme Kurulu Başkanı

Sayın Valim, Belediye Başkanım, Rektörüm,

İlimizin değerli protokolü, yurt dışından ve yurdumuzun farklı illerinden gelen kıymetli katılımcılar, değerli öğretim elamanı arkadaşlarım, sevgili öğrenciler ve kıymetli basın mensupları.

İslam medeniyetinin önemli bir cephesini oluşturan ‘fütüvvet’in Anadolu topraklarında neşvünema bulmasında oldukça büyük bir rolü olan ve Fütüvveti sistematik bir şekele sokarak ictimai hayatımızın vazgeçilmez bir unsuru hâline getiren Ahi Evran-ı Veli’nin diyarına ve dahi bu büyük zatın ismini taşıyan Üniversitemize hoş geldiniz.

Kıymetli misafirlerimiz,

Bu sempozyumun Fütüvvetin ve dolayısıyla Ahiliğin bir fikir, ahlak ve meslek hareketi olarak Türk-İslam medeniyetinin temel dinamikleri arasına girmesinde paha biçilemeyecek bir rolü bulunan Ahi Evran-ı Veli'nin yaşadığı bu şehirde yapılması, onun manevi mirasına öz yurdunda sahip çıkılması adına da şüphesiz ayrı bir önem arz etmektedir.

Bu öneme binaen, Gümrük ve Ticaret Bakanlığımızın himayeleriyle Üniversitemizin ev sahipliğinde gerçekleştirilen bu bilgi şöleninin, dört aşamalı olarak planlanan Ahilik Sempozyumlarının ilki olduğunu belirtmek isterim.

Bu yıl “XIII. Yüzyıla Kadar Türk İslam Dünyası'nda Ahiliğin Temelleri” ana başlığıyla düzenlediğimiz bu sempozyumu,

2018 yılında “XIII. ve XVI. Yüzyıllarda Ahilik”, 2019 yılında "XVI. ve XX. Yüzyıllarda Ahilik", 2020 yılında ise "Ahiliğin Günümüze Yansımaları" başlıklı sempozyumlar takip edecektir.



Bu yılı bilgi şölenimizi teşrif eden protokolün değerli temsilcileri, kıymetli akademisyenler, araştırmacılar ve sevgili öğrenciler, birazdan başlayacak olan "XIII. Yüzyıla Kadar Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri" başlıklı sempozyumumuz, kapanış ile birlikte toplam 21 oturumdan olusmaktadır.

Sempozyumumuzda;

İslamiyet Öncesi Fetâ ve Fütüvvet Anlayışı
Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'ani Temelleri
İslami Dönemde Fütüvvet Anlayışı
Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru
Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü
Ahi Kültüründe Tarihî Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı
Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürüni Oluşumuna Etkileri
Anadolu'da Fütüvvet ve Ahilik
Ahi Evran ve Tarihî Kişiliği
Dinî Ekoller ve Ahilik
Ahilik, Ticaret ve Esnaf
Ahilik, Ticaret ve Ahlak
Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri
Genel Değerlendirme

temel başlıklarını etrafında toplam 70 bildiri ilim âleminin dikkatlerine sunulacaktır.

İki gün olarak planladığımız bu bilgi şöleninin ardından üçüncü gün, katılımcılarımızla birlikte Ahi Evran-ı Veli başta olmak üzere Caca Bey, Âşık Paşa ve Yunus Emre gibi Kırşehir'in bağlarında yatan büyük şahsiyetlerin manevi huzurlarına çıkışıyla programımız son bulacaktır.

İlim, kültür ve sanat hayatına eşsiz katkıları olmuş bu büyük şahsiyetlerden bize kalan mirasın temellük edilmesi, yeniden büyük Türkiye'nin imarı açısından çok büyük bir önem arz etmektedir. Bugün başlayan bu bilgi şöleni, bu yolda atılmış küçük ama oldukça önemli bir adımdır. Bu önemli adımı atma hususunda bizi yüreklendiren ve menzile ulaşma yolunda desteklerini esirgemeyen Rektörümüz Prof. Dr. Vatan Karakaya'ya ve burada ismini ayrı ayrı zikredemediğim düzenleme kurulundaki bütün arkadaşlarına teşekkür ediyorum.

Son olarak, konuşmamın başında zikrettiğim üzere düzenlemiş olduğumuz bu sempozyumun devamının geleceğini yineliyor ve Ahiliğin ufuk açıcı dünyasında yeni bir yolculuğa çıkacak olmanın heyecanı içinde hepiniyi saygıyla selamlıyorum.

PROF. DR. VATAN KARAKAYA
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü

Sayın Valim

Değerli Konuklar ve Katılımcılar

Değerli Basın Mensupları

III. Ahilik Sempozyumu açılış törenine hoş geldiniz, şeref verdiniz.

Bugün Ahi Evran-ı Veliinin diyarında onun maneviyatı altında kurumsallaştığı Ahilik geleneğini tartışmak üzere toplanmış bulunmaktayız. Bu toplantıda bu medeniyet değeri, uzmanları tarafından tartışılabilecek ve geleceğe bir değer, bir miras olarak bırakılacaktır. Ahiliğin uzmanlarının toplandığı bir mecliste Ahilik üzerine konuşmayacağıma rağmen, sadece bir esnaf hareketi olmadığını ve bir insan yetiştirmeye metodunu olduğumun daha yüksek sesle anlatılması gerektiğiini hâzırûn ile paylaşmak isterim. Kapitalizm, Liberalizm ve de tüm "izm"lerin kol gezdiği çağımızda ekonomi ve finans, çağ'a insanı unutturmuş durumdadır. Bu seçkin topluluğun katkılarıyla, dünyayı kasıp kavuran kazanma duygusunun içine insanı ve onun değerlerini tam da Ahi Evran-ı Veli'nin yaptığı gibi katabilmek ve o esnafı yetiştirecek değerleri yeniden topluma hâkim kılma gayretinin ortaya konulması en büyük dileğimdir. Bu değerlere sahip insanı yetiştirmek için önce bu değerlerin ilmî delillerle ortaya konması gereklidir. Bugün yapmakta olduğumuz bu sempozyum, insâallah bu amaca hizmet edecek ve Ahiliğin başlangıcından hangi kaynaklarla bugüne aktırdığı ortaya çıkarılacak ve tartışılacaktır. Bu sağlam ve güvenilir kaynaklarla da yeni Ahilerin yetişmesi sağlanacaktır.

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi olarak Ahilik değerlerinin hayat bulması için çalışmalar ve uygulamalar yapmayı sizlere bir görev saymaktayız. Bu anlamda yapılmış ilk çalışmamız; Türkiye'deki devlet üniversiteleri içerisinde Ahiliği her bölümde zorunlu ders olarak okutan ilk Üniversitemiz. Dört seri hâlinde planladığımız ve bugün ilkini başlatacağımız sempozyumla da Ahilik değerlerini yazılı kayda dönüştürecek ve hem yurt içinde hem de yurtdışında bu kaynakların tanıtımını yapacağız.

Sempozyuma Ülkemizle birlikte yedi ülkeden yetmişin üzerinde akademisyen katılım sağlayacaktır.



İlk gün;

1. Oturumda: İslamiyet Öncesi Feta ve Fütüvvet Anlayışı
2. Oturum: Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'ani Temelleri-I
3. Oturumda: Fütüvvetin ve Ahiliğin Kur'ani Temelleri-II
4. Oturumda: İslami Dönemde Fütüvvet Anlayışı
5. Oturumda: Halife Nâsır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru-I
6. Oturumda: Halife Nasır ve Sonrası Fütüvvet Tasavvuru-II
7. Oturumda: Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü-I
8. Oturumda: Fütüvvetnameler (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Fütüvvet Kültürü-II
9. Oturumda: Ahi Kültüründe Tarihi Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı-I
10. Oturumda: Ahi Kültüründe Tarihî Şahsiyetler ve Fütüvvet Algısı-II

İkinci gün;

1. Oturumda: Esnaf Destanlarının Türk Kültürü ve Ahi Kültürüün Oluşumuna Etkileri
2. Oturumda: Anadolu'da Fütüvvet ve Ahilik
3. Oturumda: Ahi Evran ve Tarihî Kişiliği
4. Oturumda: Dinî Ekoller ve Ahilik-I
5. Oturumda: Dinî Ekoller ve Ahilik-II
6. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Esnaf-I
7. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Esnaf-II
8. Oturumda: Ahilik, Ticaret ve Ahlak
9. Oturumda: Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri-I
10. Oturumda: Farklı Coğrafyalarda Ahiliğin İzleri-II
11. Oturumda: Genel Değerlendirme

Başlıklarları tartışılacaktır.

Konuşmamı sonlandırırken Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı olan Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL ve ekibine, sempozyumun giderlerini karşılayan başta Gümruk ve Ticaret Bakanlığımız olmak üzere Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Konfederasyonu (TESK) ve Türkiye Esnaf ve Sanatkârlar Kredi ve Kefalet Kooperatifleri Birlikleri Merkez Birliğine (TES-KOMB) teşekkür ediyorum.

Tekrar tüm katılımcılara hoş geldiniz diyorum ve hayırlı bir sempozyum geçmesini temenni ediyorum.

Saygılarımla...

III. ULUSLARARASI
AHİLİK
SEMPOZYUMU

XIII. Yüzyıla Kadar
Türk ve İslam Dünyasında Ahiliğin Temelleri

THE III. INTERNATIONAL
SYMPOSIUM OF AKHISM

5-7 Ekim | October 2017 KIRŞEHİR



1.
cilt

BİLDİRİLER

HALİFE NÂSIR Lİ-DÎNİLLÂH VE ŞİHÂBÜDDİN ÖMER ES-SÜHREVERDÎ İKİLİSİNİN FÜTÜVvet TEŞKİLATININ GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ

**THE ROLE OF CALIPH NASIR LI-DINILLAH
AND SIHABEDDIN OMER SUHRAWARDI IN THE
DEVELOPMENT OF FUTUWWA ORGANIZATION**



Doç. Dr. Âdem ÇATAK

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Temel

İslam Bilimleri Bölümü

ademcatak@hotmail.com

Arş. Gör. Ahmet VURAL

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

ahmetvural.tasavvuf@hotmail.com



Özet

Bindirinin amacı Fütüvvet, "gençlik, yiğitlik, mertlik, erlik" gibi anıtlara gelen Arapça bir kelimedir. Fütüvvet, beklenetsiz ve karşılıksız iyilikte bulunmak, iyilik ettiği kimselerden iyilik ve karşılık beklememektir. Başkalarını kendinden daha önemli, değerli ve saygın görmeyi gerektirir.

Fütüvvet teşkilatı, Abbasî halifesî Nâsır Li-Dînillâh zamanında (566-575) resmi bir hüviyet kazandırılarak kurumsallaştırılmıştır. Bu dönem çok özel bir dönemdir. Çünkü Abbasî Halifeleri yönetiminde toplumsal kurumlar önemli değişimler geçirmektedir.

Halife Nâsır döneminde resmiyet kazanan fütüvvet, daha sonraları İslâm toplumunda esnaf ve zanaat erbabını teşkilatlandırarak meslek lânaları oluşturan bir organizasyon haline dönüşmüştür. Bu organizasyon zamanla üç kitaya yayılarak, sosyo-ekonomik hayatın temel direğî haline gelmiştir.

Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Halife Nâsır yanında büyük bir mevkî sahip bir mutasavvıftır. Halife Nâsır'a pek çok yönden danışmanlık yapmıştır. Halife Nâsır, Sühreverdî'yi zaman zaman bir dizi ülkenin sultanıyla görüşmesi için görevlendirmiştir ve Sühreverdî, elçi sıfatıyla diplomatik seyahatlerde bulunmuştur.

Sühreverdî, Halife Nâsır adına dağınık fütüvvet gruplarına ulaşarak onları bir araya toplamayı başarmıştır. Nitekim Sühreverdî de fütüvveti sûfîliğin bir kolu olarak kabul etmektedir. Halife Nâsır, Sühreverdî'nin şahsında fütüvvet teşkilatının siyâsi temellere oturtulmasını sağlayabilecek güclü bir propagandacı bulmuştur. Sühreverdî de tarikatını devletin hâkim olduğu şehirlerde yayma fırsatı yakalamıştır.

Bu tebliğde Halife Nâsır döneminin siyâsi, dîni ve sosyo-kültürel arka planı göz önüne alınarak Halife Nâsır ve siyâsi-dîni danışmanlığını yapan Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin fütüvvetin teşkilatlanma sürecindeki rolü ele alınmıştır. Bu doğrultuda Halife Nâsır ve Sühreverdî'nin yaptığı faaliyetlerden bahsedilerek bu sürece katkıları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Halife Nâsır, Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, Fütüvvet.

Abstract

Futuwwa is an Arabic word means "youth, bravery, manhood, manliness". Futuwwa is no expectations and unrequited goodness, one of you is to wait for the favor and correspond to the favor. It requires that others consider themselves more important, valuable and respectful than themselves.



Futuwwa was established in the Abbasid caliphate Nasir (566-575) and became an organization. This period is a very special period. On the one hand, complex relations between state authority, social institutions and religious affairs, on the other hand, social institutions undergo significant changes in the administration of Abbasid Caliphates.

Suhrawardi had a great position beside Caliph Nasir. He has advised Caliph Nasir many times. Caliph Nasir has appointed Suhrawardi from time to time to meet with the sultan of a number of countries. As an ambassador, he was on diplomatic travels.

Suhrawardi reached the groups of scattered futuchs in the name of Caliph Nasir, and they started to collect them together. As a matter of fact, Suhrawardi also accepts futuwwa as a branch of Sufism. Caliph Nasir also ensured that Suhreverdi's order spread in cities where the state was judge.

In this notification, the role of Şihabeddin Ömer Suhrawardi, who made Caliph Nasir and his political and religious counseling in the political, religious and socio-cultural background of the Caliph Nasir period, was discussed. In this respect, the activities of Caliph Nasir and Suhrawardi will be mentioned and contributions to this process was evaluated.

Keywords: Caliph Nasir, Şihabüddin Ömer Suhrawardi, Futuwwa.

GİRİŞ

Türk-İslam coğrafyasında yüzyıllardır kök salmış, derin tesirler bırakmış ve etkileri halen günümüzde süregelen Fütüvvet ve Ahilik kurumunun dinî, siyâsî, içtîmâî ve kültürel hayatımızda özel bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Tasavvufî ve ahlaki unsurların ciddî manada hissedildiği Ahilik kurumunun köklerinin fütüvvet geleneğinden büyük oranda beslendiğini ifade edebiliriz. Bu durum, Ahilik müessesesinin altyapısını oluşturan ve güçlü bir geleneğe sahip olan fütüvveten incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Kültürümüzün ve sosyal müesseselerimizin en önemli dinamiğini oluşturan fütüvvet yapısının tarihî süreçte gösterdiği gelişim evreleri sosyal ve siyâsî tarih açısından önem arz etmektedir. Bu minvalde ilk olarak fütüvveten tanımı ve tarihî süreç içerisindeki seyrini ele almayı uygun görmekteyiz. Daha sonra ise fütüvvet teşkilatının kurumsallaşmasını sağlayan Halife Nâsîr ve bu süreçte önemli bir rolü olduğunu düşündüğümüz Şîhabeddîn Ömer es-Sûhreverdî ikilisinin faaliyetlerinden bahsedeceğiz.

1- Fütüvvetin Tanımı ve Tarihî Süreç İçerisindeki Seyri

Arapça “fetâ” kelimesinden türetilen bir sıfat olan fütüvvet, “gençlik, mertlik, erlik, yiğitlik, cömertlik, diğerkâmlık” gibi çok zengin manaları ifade etmektedir. (İbn Manzur, 2005: 2976; Uludağ, 1991: 183; Cebecioğlu, 2005: 220; Şimşek, 2017: 122) Çoğu



“fityân” ve “fitye”dir. Fütüvvet, herhangi bir karşılık beklemeksizin başkalarına yardım ve iyilik etmek, başkasının menfaatini kendi menfaatleri üzerinde tutmak, toplumun ve şahısların kurtuluşu ve mutluluğu için kendini feda etmek gibi anımları ihtiva eder. (Uludağ, 1991: 183) Fütüvvet, güzel huyların tamamıdır. Fütüvvet, nefisle mücadele etmek, Allah’ın emir ve yasaklarına uymak, kendisini halka vakfedip herkese iyilikte bulunmak, herkesi bir görüp kendisini herkesten aşağıda görmeyi gerektirir. (Gölpınarlı, 2011: 31) Fütüvvet, ahde vefa ve emaneti muhafaza etmektir. (el-Cevziyye, 1990: 282) Bütün bu özelliklerini taşıyan kimselere de “fetâ” (yiğit, cesur, cömert) denir.

Fütüvvet kavramının tarîhî gelişimi ve dönüşümünü devamlılık arz eden bir süreç olarak değerlendirdiğimizde, dört merhalede özetleyebiliriz:

- Cahiliye dönemi fetâsıyla ilişkili olarak İslâm’ın ilk yıllarda ortaya çıkan “sosyal bir kavram olarak fütüvvet”.

- IX. Asırda özellikle gençler arasında sosyal bir yapılanma haline dönüşen, toplumsal, ekonomik ve siyasi bir kurumsallaşmaya evirilen, Abbasîlerin son döneminde de resmî bir kurum haline getirilen “teşkilat olarak fütüvvet”.

- Ferdî yaşayış biçiminden kurumsallaşmaya geçen tasavvuf hareketine benzer bir şekilde dönüşüm geçiren, sâfilikle iç içe geçen “tasavvufî fütüvvet”.

- Tasavvufî kurum hüviyetini korumaya devam eden, esnaf tabakasıyla hemhal olan, meslekî teşekkül niteliğindeki “Ahilik fütüvveti”. (Ocak, 1996: 261)

Fetâ ve fütüvvet kavramlarının kullanılmaya başladığı tarih oldukça eski bir geçmişe sahiptir. İslâm’dan önce Cahiliye döneminde Arap dili ve toplumunda şecaat, misafirperverlik, yardımseverlik, diğerkâmlık ve cömertlik gibi üstün özellikleri yansitan kişiler “fetâ” ismiyle anılmakta idi. Bu kimseler Arap toplumunun övülen, takdir edilen, saygı gören kişileriydi. Cahiliye döneminde yaşamış sahavetiyle maruf ünlü şair Hâtem Tâî (ö. 578 [?]) bu gibi kimseler için örnek teşkil etmekte olup Cahiliye “fetâ”sının ideal kişisi olarak kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca, Hâtem Tâî, tarih boyunca fütüvvetin cömertlik bakımından, Hz. Ali de yiğitlik bakımından örnek kahramanları sayılmıştır. (es-Sülemani, 1977: 3)

İslâm’dâ sahavet ve şecaat Müslüman kimsede bulunması gereken iki önemli meziyet olarak kabul görür. Kur’ân-ı Kerim’de “fetâ” kelimesi birkaç ayette zikredilmekte¹ olup anlam bakımından yaşı itibariyle “genç adamı” ifade etmektedir. Fütüvvet kavramı da, Kur’ân-ı Kerim’deki “îsâr” kavramı ile irtibatlı ve yakın anlamlıdır.² Cömertliğin en

¹ “Biz sâna onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç (fetâ) yiğitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık.” Kehf, 18/13; “(İçlerinden bazıları), ‘Ibrahim denilen bir gencin (fetâ) onları diline doladığını duyduk” dediler.” Enbiyâ, 21/60; “Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence (fetâ) ‘Ögle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük’ dedi.” Kehf, 18/62.

² Îsâr, Kur’ân-ı Kerim’de dört yerde sözlük anlamında (Yusuf, 12/91); bir ayette de (Haşr, 59/9)



yüksek derecesi olan îsâr, sözlükte “bir kimseyi veya bir şeyi diğerine tercih etme, üstün tutma” anlamına gelirken; bir ahlak kavramı olarak da “kişinin kendisi ihtiyaç içerasinde olsa bile sahip olduğu imkânları başkasının ihtiyacı için kullanmak, başkalarının yararına fedakârlıkta bulunmak” manasına gelmektedir. Îsâr’ın Türkçe ‘deki karşılığı’ diğerkâmlıktır. (Kolektif, 2010: 322)

Fütüvvet kelimesi tasavvuff bir terim olarak h. II. asırdan itibaren dönemin onde gelen sûfîleri tarafından kullanılmaya başlamıştır. (Uludağ, 1996: 259) İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, fütüvvetten ilk olarak Ca'fer es-Sâdîk'ın (ö. 148/765) bahsettiğini ifade etmektedir. (el-Cevziyye, 1990: 281) Ca'fer es-Sâdîk fütüvvet hakkında şunları söylemektedir: “Eğer bize bir nimet verilirse onu başkasına veririz; bir şey verilmezse şükrederiz (Bize göre fütüvvet budur).” (Kuşeyrî, 2014: 447) Hicri II. asırın sonları ve hicri III. asırda Nişâbur'da “fityân” isimli bir topluluk olduğu ve bu topluluğun da bir reislerinin olduğu ifade edilmektedir. (Gölpinarlı, 2011: 17) Bu bize fütüvvet erbabının hicri II. yüzyılın sonlarında teşkilatlandığını göstermektedir.

Mutasavvıflar nezdinde fütüvvet, peygamberlerden kalma bir ahlak yolu olarak kabul görmektedir. Bilhassa İbrahim (a.) ve Yusuf (a.) ile Ashâb-ı Kehf ve Hz. Yûşâ'ya “fetâ” denmiştir. Fütüvvetin fedakârlık, başkalarını kendi nefsine tercih etme gibi bazı düşünceleri büyük ölçüde Nişâbur tasavvuf okulunu etkilemiş ve fütüvvet, tasavvuff bir mahiyet kazanmıştır. Dolayısıyla ilk zamanlar toplumsal hayatı bir ideal iken bu kez ruhanî hayatı bir ideal olmuştur. (es-Sülemî, 1977: 4)

Sûfilere göre şeacat, sahavet ve cesaret gibi üstün özellikler fetâ sahiplerinin bir özelliği olduğu kadar hakiki bir sûfinin de özelliği sayılmalıdır. Bu sebepten ötürü, sûfler fetâyî “sûff”, fütüvveti de “tasavvuf” olarak tarif etmektedirler. Nitekim Sülemî'nin *Kitâbü'l-Fütüvvé*³ adlı eserinde anlattığı fütüvvetle ilgili âdab, ahlâk ve özellikler aynı zamanda sûfide de bulunması gereken meziyetlerdir. (Uludağ, 1996: 260)

Fütüvvet, Abbasî halifesî Nâsîr Li-Dînillâh zamanında (575-622/1180-1225) resmî bir hüviyet kazandırılarak kurumsallaştırılmıştır. Halife Nâsîr fütüvvet teşkilatını bir nevi devletin kurumu haline getirerek bu kurumun siyasi desteğini arkasına almak istemiştir. Bu isteğin arkası planındaki etkenlerden birisi de Abbasî Devleti'nin her geçen gün gücünü kaybetmesi ve otoritesinin zayıflamasıdır. Halife Nâsîr, siyâsi gücün azalan, sosyal durumu gittikçe bozulan ve toplumsal sıkıntıların baş gösterdiği bir yapının içerisinde olan devleti eski gücüne kavuşturma gayreti içerisinde olmuştur. Bu amaç doğrultusunda ve siyâsi politikaları gereği fütüvvet teşkilatını siyâsi otoriteye bağlayarak desteğini kazanmıştır.

Bir tasavvuf kavramı olarak fütüvvetin Anadolu'da görünen şekli de Ahilik'tir. Do-

terim anlamında kullanılmıştır.

³ Sülemî'nin “*Kitâbü'l-Fütüvvé*” adlı eseri, fütüvvet konusunda yazılmış en eski risâledir. Sülemî bu eserinde, fütüvvet ahlakının gereklerini beş bölüm halinde izah etmektedir. Fütüvvet ahlakını bir bir sıraladıktan sonra, ilgili ahlaka dair görüşünü hadis veya bir sûfi sözüne yer vererek desteklemektedir. Eser, Süleyman Ateş tarafından “*Tasavvufta Fütüvvet*” adıyla günümüz Türkçesine çevrilmiştir.



layısıyla temel kurallarını fütüvvetten alan Ahiliğin anlaşılabilmesi için fütüvveti doğru anlamak gereklidir. (Çağatay, 1974: 4) Türklerin Anadolu'ya gelmeye başladığı XI. yüzyıldan itibaren, Anadolu'ya yerleşme sırasında nazım rol oynayan kuruluşların başında Ahilik gelmektedir. (Demirci, 1992: 83) Ahilik teşkilatının Anadolu'da ortaya çıkıp teşkilatlanması ve kurumsallaşmasında iki etken ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi fütüvvet düşüncesini siyasi amaçlarla teşkilatlandıran Halife Nâsır'ın Anadolu'ya elçiler göndemesi; ikincisi ise, Moğolların saldırısı neticesinde Anadolu'ya yapılan göçlerdir. (Çakmak, 2014: 149)

2- Halife Nâsır Li-Dînillâh Döneminin Siyâsî, Dinî ve Sosyo-Kültürel Arka Planına Kısa Bir Bakış

Nâsır Li-Dînillâh 553 (1158) yılında dünyaya gelmiştir. Babası Halife Müstazî Biemrillâh, annesi Türk asıllı bir cariye olan Zümrrüt (Zümürrûd) Hatun'dur. Babasının vefatı üzerine 2 Zilkade 575 (30 Mart 1180) tarihinde Abbasî halifesî olarak hilafet makamına geçmiştir. (Hartmann, 2006: 399) Halife Nâsır 575-622/ 1180-1225 yılları arasında takriben 45 yıl hilafet makamında kalarak en uzun süre halifelik yapan Abbasî halifesî unvanını sahiptir. Halife Nâsır, Abbasî Devleti'nin son döneminde insicamlı bir siyaset takip eden biri olarak kabul edilmektedir. (Çatak, 2012: 11)

Halife Nâsır'ın hilafet makamına geçtiği yıllarda (575/1180) İslam âlemi siyâsî anlamda buhranalı bir dönemden geçmekte idi. Batı cihetinden Haçlıların, doğu cihetinde ise Moğolların saldırılara maruz kalmıştı. Küçük büyük birçok devlete bölünmüş İslam dünyası, dış saldırılar karşısında bir ve beraber olma noktasında zayıf göstermekte hatta yekvücut olmak yerine kendi aralarında mücadele ederek adeta bütün güç ve enerjilerini birbirlerinin aleyhinde sarf ediyorlardı.

Halife Nâsır'ın halife olduğu yıllarda Abbasî Devleti, Irak'ta Tikrit'in güneyinden Basra'ya kadar uzanan bir bölgeye nüfuz etmekte idi. Bu bölgede yer alan başlıca şehirler de Bağdat, Basra, Tikrit, Hille, Vâsit ve Hille idi. Bu şehirler halifenin atadığı valiler tarafından yönetiliyordu. Ancak Halife Nâsır şeklen de olsa Irak Selçuklularının hâkimiyeti altındaydı. Nitekim Bağdat'ta hutbeler Irak Selçuklu sultânı adına okunmaktaydı. (Güzel, 2014: 61) Abbasî Halifeliğinin dinî ve siyâsî olarak İslam dünyası üzerinde neredeyse hiçbir fonksiyonu kalmamıştı.

İslam dünyasının ve Abbasî Halifeliğinin içerisinde bulunduğu bu durum Halife Nâsır'ı harekete geçirmiştir ve Abbasî Halifeliğine eski itibarını kazandırmak için birtakım faaliyetler yapmaya sevk etmiştir. Fütüvvet teşkilatının yeniden organize edilmesi ve devletin bünyesine katılması bu tür faaliyetlerdir. Netice itibariyle Halife Nâsır kırk beş sene gibi uzun bir süre halifelik yapmış, Abbasî Devleti'nin dinî ve siyâsi nüfuzunu yeniden İslam dünyasına kabul ettirmiştir. Yıkılmaya yüz tutan Abbasî Devleti'ne yeni bir canlılık getirmiştir.



3- Fütüvvet Teşkilatının Gelişiminde Halife Nâsır Li-Dînillâh ve Şîhâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin Etkileri

Halife Nâsır, Büveyhîler'in ve Anadolu Selçuklular'ın asırlardır hâkimiyeti karşısındadır dünyevî gücün git gide azalan Abbasî hilafetinin hâkimiyetini yeniden tesis etmek adına siyasi, askerî, içtimai, idarî ve fikrî alanlarda birtakım çalışmalar başlatmıştır. (Hartmann, 2006: 399) Bütün bu çalışmaların hedefinde Müslümanların Abbasî halifeliğini, dünyevî ve ruhanî tek merkez olarak tanımları idealı yatomaktadır. Halife Nâsır bu idealı uğruna siyasi ve itikadî açıdan farklı görüşlere sahip çeşitli mezheplerle ilişkiler kurarak bu mezhepleri birbiri ile yakınlaştırmaya, hatta birleştirmeye çalışmıştır. Bunun yanında Müslüman ve gayri Müslüman hükümdarlarla ittifak oluşturma politikası, Abbasî idaresindeki yapmış olduğu reformlar, hilafet makamının çıkardığı fermanların Müslüman devletlere düzenli bir şekilde dağıtılması ve fütüvvet teşkilatını yeniden düzenleyerek kontrolü altına alması gibi faaliyetler Halife Nâsır'ın ülküsüne yönelik çalışmalarlardır. (Hartmann, 2006: 400) Nâsır'ın bu faaliyetleri neticesinde, ideallerine ulaşma noktasında nispeten başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Abbasî hilafet kurumuna bir nebze olsun eski itibarını kazandırmıştır.

Halife Nâsır'ın halifelik modeline göre, hilafet makamı, İslam dünyasının etrafında toplanacağı ümmetin merkezi hüviyetinde olmalıdır. (Mason, 1972: 126) Şîhâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin⁴ (ö. 632/1234) halifelik modeli de Halife Nâsır ile ortmuşmaktadır. Sühreverdî, halifenin şeriatın merkezinde tek otorite olması gerektiğini düşünmekte ve telkin etmektedir. (Mâverdî, 1968: 11-92) Sühreverdî, fütüvvet-tarikatlar-halife şeklinde aşağıdan yukarıya hiyerarşik bir modeli benimsemektedir. (Uluç, 2004: 35-38) Sühreverdî'ye göre halifelik bir defter, tasavvuf o defterin bir cüzü, ayrıca tasavvuf bir defter, fütüvvette de onun bir cüzüdür. (Hartman, 2006: 401) O'na göre, halife Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve vekilidir. Halife, İslam'ın dinî, siyasi ve içtimai düzenini sağlayacak en nihai garantör konumundadır. Halife, şeriatın getirdiği bütün hukukî müsesse-selerin başında olmalıdır. (Uluç, 2004: 35-38) Sühreverdî'nin Abbasî hanedanlığı için ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından hilafet görüşü önem arz etmektedir.

Sühreverdî tasavvuf ve fütüvvetin özünde tek bir şey olduğu ideolojisini savunarak bu iki yapıyı halifelik çatısı altında birleştirmiştir. Dolayısıyla halifelik çatısı altında ta-

⁴ Şîhâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Abdullâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî H. 539 senesinin Recep ayının son ve Şaban ayının ilk gecesi (27 Ocak 1145), İran'ın Irak-ı Acem bölgesinin Cibâl eyaletinde yer alan Zencan'a bağlı küçük bir kasaba olan Sühreverd'de dünyaya gelmiştir. (Yılmaz, 2010: 40; Çatak, 2012: 17-18) Lakin gençlik yıllarda Bağdat'a yerleşen Sühreverdî, hayatını burada idame ettirmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin biri doğup büyüğü (Sühreverd), diğeri ilim tahsil ettiği, hayatının büyük bir kısmının geçtiği (Bağdat) olmak üzere iki memleketi olduğunu ifade edebiliriz. Sühreverdî, Bağdat'ta başta amcası Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî olmak üzere Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165) gibi devrin seçkin âlimlerinden tefsir, hadis ve Şâfiî fikhi tahsil etmiştir. Sühreverdî ilim ve irşad faaliyetlerini birlikte yürütmüştür, eserleriyle Sunnî tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılara sunmuştur. Sühreverdî devrin Abbasî hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve onların takdirini kazanmıştır. 1 Muharrem 632 (26 Eylül 1234) senesinde dâr-ı bekâya irtihal etmiştir.



savvuf (sûfi tarikatlar) ve onun altında da tarikatların bir alt kolu olarak fütüvvet grupları yer almaktadır. Sühreverdî'nin fikri çabaları ve etkisi sonucu Halife Nâsır, fütüvvet kürümunda otoritesini tesis etmiş ve halife olarak gücünü pekiştirmiştir. (Uludağ, 1996: 260)

Sühreverdî'nin Müslüman yöneticilerle ittifak kurma ve karşılıklı güven ilişkisi kurma noktasındaki uzmanlığı, onu önemli kılan bir başka meziyetidir. (Uluç, 2004: 37) Ayrıca Sühreverdî halk nezdinde sevilen, sayılı güçlü bir şahsiyettir. Onun fikirlerine devrin idarecileri, âlimler ve halk büyük değer atfetmektedir. Vaazlarında muhataplarını etkileyen bir hatip oluşuyla büyük bir ün kazanmıştır. Bütün bu özellikler, Abbâsi hanedanlığı için Sühreverdî'yi değerli kılmakta ve Halife Nâsır'ın Sühreverdî'yi siyâsî ve dinî danışman olarak atamasındaki önemli etkenler olarak gösterilmektedir. Sühreverdî'nin yanında pek çok danışman da Halife Nâsır'ın farklı İslami kuruluş ve bölgeler üzerindeki otoritesini pekiştirmeye amacına yönelik hizmetler sunmuşlardır.

Abbasî halifeleri yönetiminde toplumsal kurumların önemli değişim ve dönüşüm geçirdiğini ifade edebiliriz. Fütüvvet teşkilatı da bu kurumlar arasında nasibini almıştır. Fütüvvet teşkilatının yapısına bakıldığından belki de en önemli zaaf noktasının bünyesindeki otorite boşluğu olduğu görülecektir. Bu husus devletin otoritesinin zayıfladığı dönemlerde, teşkilatın enerjisinin devlete karşı isyan gibi menfi şekilde kanalize edilmesine yol açmıştır. Halife Nâsır döneminde gayr-i resmî bir hüviyet taşıyan fütüvvet teşkilatı, resmî bir kimlik kazanarak kurumsallaştırılmıştır. Halife Nâsır bu şekilde merkezi yönetimin zayıfladığı dönemlerde devlet otoritesini tehdit etme potansiyeline sahip güçlü bir kurumu yanına alarak önemli bir iş gerçekleştirmiştir. Halife Nâsır, bu süreçte özellikle danışman olarak da kendisine hizmet veren Sühreverdî'nin manevî otoritesinden yararlanarak fütüvvet teşkilatının, devletin bünyesine katılma noktasında altyapısını oluşturmuştur. Sühreverdî'nin yanında Evhadü'd-Dîn Hamid el-Kirmanî (ö. 635/1238) ve Ebû Cafer Muhammed el-Berzâî gibi devrin önemli mutasavvıflarını da himayesine alan Halife Nâsır, halkın iltifatına mazhar olmuş bu gibi şahsiyetlerden amaçları doğrultusunda istifade etmiştir.

Halife Nâsır ilk olarak, halifeliğinin ikinci yılında (583/1182) Bağdat'ta var olan Nikâbetü'l-Fütüvve diye bilinen âsî tabiatlı fütüvvet koluna üye olarak işe başladı. (Mas'on, 1972: 119) Halife Nâsır, teşkilatın bu kolunda reîsü'l-fityân olan Abdü'l-Cabbâr el-Bağdâdî'ye intisap etti ve bu şeyhin elinden fütüvvet elbisesi giydi.⁵ (Uluç, 2004: 40) Halife Nâsır, teşkilatın sade ve basit bir üyesi olmaktan ziyade, diğer alanlarda olduğu gibi fütüvvet teşkilatını da birleştirmek ve bir düzene sokmak için çalışmalar başlattı. Bu vesileyle İslam dinini savunan bütün cereyanları ve düşünce akımlarını kendi hilafet çatısı altında toplamayı amaçlamaktaydı. (Kayaoğlu, 1982: 221)

⁵ Kaynaklarda Halife Nâsır'ın teşkilata dâhil olduğu tarih hususunda ihtilaf vardır. 590 (1194), 599 (1202-1203), 601 (1204-1205) gibi tarihler zikredilmektedir.



Halifeliğinin ilk on yılında Nâsır, dönemin Ayyârûn gibi isyancı ve başbozuk füttüvvet gruplarına karşı, önce bu gruplara dâhil olmak, onların fikir ve görüşlerini benimserek ve bu grupların yönetimle bir bağ kurmasını sağlamak suretiyle grupları kontrol altına almak şeklinde bir politika izlemiştir. Halife Nâsır, anarşist eğilimleri olan ve kimi zaman devlete karşı isyanlarda kendini gösteren grupları karşısına alıp savaşmak yerine, sistemli bir siyaset yürüterek ayaklanmaları azaltmış ve devletin otoritesini bir nebze olsun tekrar hâkim kılmayı başarmıştır.

Halife Nâsır, füttüvvet teşkilatına girişinden yaklaşık yirmi yıl sonra da (604/1207) artık kendisinin füttüvvet teşkilatının tek lideri olduğunu ilan etmiştir. (Kayaoğlu, 1982: 223) Liderliğini kabul etmeyen fityan gruplarını yasaklama yoluna giderek bu tür grupların sahte fityan olduğunu ve bir kıymet-i harbiyesinin olmadığını bir ferman ile duyurmuştur. (Güzel, 2014: 45) Göründüğü üzere Halife Nâsır, hedefleri doğrultusunda artık açık ve aleni bir şekilde kendisinin füttüvvetin tek merkezî otoritesi olduğunu beyan etmektedir. Otoriteye karşı çıkan grupları da yasa dışı gruplar olarak nitelendirmektedir.

Halife Nâsır'ın 604/1207 senesinde füttüvveti yeniden tanzim etmek adına kendisini füttüvvetin tek otoritesi olarak ilan ettiği füttüvvet fermanı iki bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde füttüvvetin özü, menšeî, kaynağı ve halifenin füttüvvet teşkilatını yeniden tanzim etmesi, ikinci bölümde ise füttüvvet teşkilatına mensup olanların uymaları gereken kurallar yer almaktadır.⁶

Füttüvvet teşkilatının yeniden düzenlenmesinde Halife Nâsır'ın yanında Sühreverdî'nin katkıları da önem arz etmektedir. Nitekim teşkilat üzerinde reform yapma fikrinin Sühreverdî'ye ait olabileceği Claude Cahen gibi bilim adamları tarafından iddia edilmektedir. Cahen, reformların asıl planlayıcısı olarak Sühreverdî'yi işaret eder. Sühreverdî'nin de bu reformlar sayesinde tarikatını tasavvufa sıcak bakan füttüvvet grupları arasında yayma fırsatı bulduğuna vurgu yapmaktadır. (Uluç, 2004: 42) Tasavvufî fikir ve pratiklerin pek çok füttüvvet grubunda ahenkli bir şekilde kaynaşıp bütünlüğe sağlandığında, onların içine nüfuz etmek ve yönlendirmek zor olmayacağındır. (Dursun, 1998: 43) Halife Nâsır'ın dinî, siyasi, toplumsal politikalarını bir kenara atmadan Sühreverdî'nin bu süreçte teorisyen olarak önemli rol oynadığını ifade etmek isteriz.

Sühreverdî ve Halife Nâsır ilişkisinde karşılıklı bir faydalana söz konusudur. Çünkü Sühreverdî, füttüvvet teşkilatına dönük dinî, siyasi ve sosyal reformlar sayesinde kendine ait tasavvufî İslam anlayışını, önceden beri tasavvufî ideallere sıcak bakan füttüvvet grupları arasında yayma fırsatı bulmuş, Nâsır ise zayıflamış Bağdat otoritesini Sühreverdî gibi tanınmış ve sevilen meşhur bir mutasavvîf vasıtasiyla güçlendirme imkânını elde etmiştir. (Altıntaş, 2001: 214) Tasavvufla hilafet müessesesi arasında doğrudan ilişki kurularak halifenin çok geniş bir tabanda kendisini kabul ettirmenin şartları oluşturulmuştur. Ayrıca Halife Nâsır döneminde halk resmen tasavvufa yönlendirilmiştir. (Hartman, 2006: 401)

⁶ Füttüvvet fermanının metni için bkz. Güzel, Fatih (2014), "Nâsır Li-Dinînillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti", Konya, (Basılmamış Doktora Tezi).



Halife Nâsır fütüvvet teşkilatının başına geçtiğten sonra Sûreverdî'ye teşkilatın nizamnâmesi olan *Risâletü'l-fütüvvе*'yi⁷ yazdırtmıştır.⁸ Bu fütüvvetnâmede fütüvvet müntesiplerinin uymaları gereken adâb ve erkân belirlenmiştir. Yapılacak tören ve mera-simler hakkında bilgi verilmiştir.

Sûreverdî, yaşadığı asırın tanınmış, sevilen bir sûfisi olarak ve kabiliyetleri doğrultusunda dağınık fütüvvet gruplarına ulaşarak onları amaca hizmet edecek şekilde yeniden yapılandırmış ve halifelik çatısı altında bir araya toplamıştır. Yine Sûreverdî elçilik sıfatıyla Halife Nâsır adına bir dizi seyahatlerde bulunarak Müslüman hükümdarlarla görüşmeler gerçekleştirmiştir. Halife Nâsır, Sûreverdî'yi bu şekilde görevlendirek bir nevi kendi propagandasını yaptırtmış, İslam âlemini halifelik çatısı altında toplamayı hedeflemiştir. Ayrıca yeniden tanzim ettiği fütüvvet teşkilatına Müslüman hükümdarların katılmasını istemiş ve bu davetini ikili ilişkilerde ikna kabiliyeti yüksek olan Sûreverdî aracılığıyla gerçekleştirmiştir.

Sûreverdî, 1207 yılında elçi sıfatıyla Eyyûbî yöneticileriyle görüşmek üzere Mısır ve Suriye'ye gitmiştir. Yine Halife Nâsır tarafından Sultan İzzeddin Keykavus'a sembolik fütüvvet donu ve hırkası giydirmesi için gönderilen zat Sûreverdî'dir. Sûreverdî'nin bu seyahatlerinde biri siyâsî digeri dînî en az iki amacı olduğunu zikredebiliriz: Birincisi, batı bölgelerdeki siyâsî ittifakları güçlendirmek; ikincisi fütüvvet gruplarının üye tabanlarını genişletmek ve Halife Nâsır'ın liderlik çatısı altında toplamaktır. (Uluç, 2004: 56) Sûreverdî, seyahatleri esnasında fütüvvet teşkilatının geçirdiği değişim ve dönüşümden bilgilendirmelerde bulunmuştur. Muhataplarına fütüvvet teşkilatının artık düzensiz, kargaşacı, başıboş bir grup olmadığından, halifenin bizzat bu teşkilatın gelişimi noktasındaki desteğinden bahsetmiştir.

I. Alaeddin Keykubad Selçuklu Devleti'nin başına geçince, Halife Nâsır, sultandan fütüvvet teşkilatını dağıtmayacağına dair garanti almak için Selçuklu sarayına gönderilmek üzere temsilci olarak yine Sûreverdî'yi seçmiştir. (Uluç, 2004: 57) Halife Nâsır Anadolu'ya özel bir ilgi göstermiştir. Sûreverdî gibi devrin kuşatıcı, sevilen şahsiyetlerini elçi olarak göndererek Anadolu ile bağını güçlendirme gayreti içerisinde olmuştur. Anadolu'da Ahilik teşkilatının kurulmasında bu temasın önemli bir yeri vardır. Çünkü Anadolu'da Ahiliğin gelişmesi bu süreçten sonraya rastlamaktadır.

⁷ *Risâletü'l-fütüvvе*'nin bir nüshası için bkz. Süleymaniye Küt. Nr. 2049, Vr. 154-181.

⁸ Fütüvvetten bahseden müstakil risâlelerin ilki Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Fütüvvе*'dir. Fütüvvet teşkilatına ait ilk fütüvvetnâme ise Halife Nâsır'ın Şîhâbüddin Ömer es-Sûreverdî'ye (ö. 632/1234) yazdırılmış olduğu *Risâletü'l-fütüvvе*'dir. Halife Nâsır'dan sonra İslam dünyasında "Fütüvvet" edebiyatının doğduğunu söyleyebiliriz. Fütüvvetnâme denilen birçok müstakil eser bu dönemden sonra yazılmıştır. (Taeschner, ty: 13-14; Ocak, 1996: 264-265).



SONUÇ

Fütüvveti tarihî süreç içerisinde değerlendirdiğimizde fütüvveti yeniden düzenleyerek bir temele bina eden, kurumsallaştıran Halife Nâsır'ın ve teorisyen Sühreverdî'nin fütüvvet tarihinde önemli bir yeri vardır. Halife Nâsır dönemine kadar daha çok dağınık, birbirinden habersiz, yerel kurumlar olarak varlığını idame ettiren fütüvvet teşkilatı, Halife Nâsır ile birlikte merkezî bir örgüt haline dönüşmüştür. Takdir edilir ki yerel örgütlenmeden ziyade merkezî örgütlenme her zaman daha güçlü olmuştur. Bu nedenle Halife Nâsır'ın girişimiyle fütüvvet teşkilatı daha güçlü hale gelmiştir. Fütüvvet grupları arasındaki kavgalar asgariye indirilmiş, aralarındaki dayanışma ve yardımlaşma kuvvetlendirilmiştir. Hal böyle olunca devletin desteğini de arkasına alan fütüvvet teşkilatı daha hızlı ve güçlü bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Halife Nâsır bu gücü yanına alarak Abbasî hilafetini de güçlendirmiştir. Kendisini fütüvvetin tek otoritesi ilan ettikten sonra da sultanlara fütüvvet elbisesi giydirmek suretiyle devletin manevî nüfuzunu artırmıştır. Müslümanlar arasındaki dînî (mezhepsel), siyasi fikir ayrıllıkları ve kendi aralarındaki çatışma ortamı, mezhepler üstü bir anlayış olan fütüvvet ruhu ile giderilmeye çalışılmıştır. Fütüvvet teşkilatı, İslam âlemi birleştirici bir rol üstlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan (2001). “İtikadî Açıdan İbnü'l-Cevzî'nin Tasavvufa Yaklaşımı”, *Tasavvuf İlimi Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara.
- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncıları.
- Çağatay, Neşet (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çakmak, Muharrem (2014). “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, C.7, S.13, s. 143-158.
- Çatak, Âdem (2012). *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Demirci, Mehmet (1992). “Ahilik'te Tasavvufî Boyut: Fütüvvet”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.VII, s. 83-90.
- El-Cevziyye, İbnü'l-Kayyım (1990). *Medâricü's-Sâlikîn*, Ter: Ali Ataç, Adil Bebek, Ali Durusoy, Muhammet Deniz, Muharrem Tan, İbrahim Tüfekçi, İstanbul.
- Es-Sülemî, Ebu Abdi'e-rahman Muhammed İbn el-Hüseyen (1977). *Kitâbü'l-Fütüvvve (Tasavvufa Fütüvvet)*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: AÜİF Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâti*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul Ticaret Odası (Erkam Yayınları).



- Güzel, Fatih (2014). “Halife Nâsır li-Dînillâh’ın Abbasîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, S.1, s. 59-76.
- Güzel, Fatih (2014). *Nâsır Li-Dinillâh’ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya.
- Hartmann, Angelika (2006). “Nâsır - Lidînillâh”, *DIA*, XXXII, s. 399-402, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncıları.
- İbn Manzur (2005). *Lisânü'l-Arab*, c. III, Beyrut.
- Kayaoğlu, İsmet (1982). “Halife en-Nâsır’ın Fütüvvete Girişî ve Bir Fütüvvet Buyrultusu”, *AÜİF Dergisi*, C.25, S.1, s. 221-227.
- Kolektif, (2010). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (2014). *Kuşeyrî Risâlesi*, Ter. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Mason, Herbert (1972). *Two Statesman of Medieval Islam: Vizir Ibn Hubayra and Caliph an-Nâsır li Din*, Paris: Mouton-The Hague.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1196). “Fütüvvetnâme”, *DIA*, XIII, s. 264-265, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *DIA*, XIII, s. 261-263, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şimşek, Selami (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Taeschner, Franz, “İslam Ortaçağında Futuvva”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, S. XV.
- Uluç, Tahir (2004). *Kamer’ul Huda Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikatu*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yaylacık Matbaası.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *DIA*, XIII, s. 259-261, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1988). “Abbasîler”, *DIA*, I, s.43, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, GÜNDÜZ, Hasan Kâmil, İrfan (1989). *Avârifü'l-Mârif (Tasavvufun Esasları)*, İstanbul: Erkam Yayınları.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2010). “Sühreverdî, Şehâbeddin”, *DIA*, XXXVIII, s. 40-42, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

UYGUR TÜRKLERİNDE FÜTÜVvet KÜLTÜRÜ FÜTÜVvet-NÂMELER VE AHİLİK TEŞKİLATINA ETKİLERİ

**RULES AND REGULATIONS OF TURKISH-
ISLAMIC GUILDS AND THE CULTURE OF
TURKISH-ISLAMIC GUILD IN THE UYGHUR
TURKS AND THEIR EFFECTS ON THE AHI
COMMUNITY**



Doç. Dr. Âdem ÖGER

*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Halk Bilimi Bölümü
ademoger@gmail.com*



Özet

Uygur Türkleri, yerleşik hayatı erken geçmeleri dolayısıyla sanat, edebiyat, mesleki örgütlenme gibi konularda diğer Türk boyalarına örnek olmuş, ayrıca yaşadıkları coğrafyanın İpek Yolu kavşağında ve merkezi bir konumda olması nedeniyle hem ticaret hem de kültürel üretim ve aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Eski Türk dini, Budizm ve Manihaizm'in ardından İslamiyet'i kabul eden Uygur Türkleri, kabul ettikleri dinin ve cibelerini sosyo-kültürel hayatın merkezine yerleştirmiştir. 10. yüzyılda İslamiyet'in devlet dini olarak kabulünden sonra hem sosyal yaşamda hem de geleneksel mesleklerin icrasında ve uygulamalarında dini unsurlar ağır basmaya başlamıştır. 12. yüzyıldan sonra ise tasavvuf düşüncesi bu coğrafyada yayılmış, geleneksel yaşamda belirginleşen ve sözlü kültüre dayalı dini mahiyetteki kural ve kaideler yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Nitekim 13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar bu coğrafyada sayısız fütüvvetname yazılmıştır. Uygur Türkleri arasında geleneksel meslekleri konu alan ve "risale" adıyla anılan bu eserler, genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınabilecek nitelikteki elyazmalarıdır. Bular çiftçilik, tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, aşçılık gibi mesleklerin ortaya çıkışını, meslegenin pırıltısını, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra esnasında okunması gereken ayet ve duaları içeren eserlerdir.

Bildirimizde, Uygur Türkleri arasında 9. yüzyıldan itibaren geleneksel mesleklerin nasıl şekillendiği, fütüvvet ehlinin zaman içerisinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi, ihtisaslaşmaya paralel olarak genelden çıkışın hususi bir gruba hitap eden "risale"lerin ortaya çıkışı ve risalelerden hareketle din-meslek ilişkisi ele alınacaktır. Ayrıca Uygur Türklerindeki geleneksel meslek ve mesleki örgütlenme ile "risale" adı verilen fütüvvetnamelerin Ahilik teşkilatına olan tesiri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Uygur Türkleri, Fütüvvet, Risale, Fütüvvetname.

Abstract

Uyghur Turks have set an example for other Turkish tribes in matters such as art, literature, professional organization because of the early passing of the settled life. Moreover, Uyghur Turks played an important role in both cultural production, transfer and trade because Uyghur Turks are located on the Silk Road junction and in a central location. Uyghur Turks, who accepted the old Turkish religion, Buddhism, Maniheism and the latest Islam have placed the requirements of their religion at the center of socio-cultural life. In the 10th century, Islam was accepted as a state religion. Later, religious elements began to be effective in the practice of traditional



professions and social life. After the 12th century, Sufi thought was spread throughout this geography. The rules and bases of religious nature based on verbal culture that have become evident in traditional life have begun to be written. Especially, numerous rules and regulations of Turkish-Islamic guild (fütüvvet-name) are written in this geography from the 13th century until the beginning of the 20th century. These works are called "booklet" and are generally 13 cm long, 9 cm wide and can be handled more heavily. These are works containing verses and duals during application, the rules, experts, emergence of professions such as farming, merchandising, tree carving, shepherding, basketry, pottery, leather, cooking.

In our notice, the shaping of traditional traditions, expertise of Turkish-Islamic guild (Fütüvvet) members over time and shaping of their different institutions will be examined and these have begun to develop since the 9th century among Uyghur Turks. In parallel with this specialization, the emergence of "booklets" appealing to the general public and religion-occupation relationship will be discussed with the motions from the booklets. Also, traditional occupational and professional organization in Uyghur Turks and influence of fütüvvet-nameler called "booklet" on Ahi Community will be discussed in this work.

Keywords: Uyghur Turks, Turkish-Islamic Guild, Booklet, Rules and Regulations Of Turkish-Islamic Guild

GİRİŞ

Türklerin eski dönemde avcılık, hayvancılık ve tarım ile hayatlarını sürdürdüğü bilinmektedir. Tarihi dönemler içinde özellikle hayvancılık ve tarıma dayalı iş bölümünde bağlı olarak çeşitli meslekler ortaya çıkmıştır. Bazı tartışmalar olmakla birlikte Türklerin en eski yaşam kaynağı ve mesleklerinden biri olan ve “tarlayı ekme” faaliyeti temelinde şekillenen çiftçilik, Türk kültür tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. “Ekinci kırk yılda biter, bezirgân kırk günde” (Ögel 1991: 3) atasözü mesleğin öğrenim süreci ve önemini ortaya koymaktadır.

Uygur Türkleri kendinden önce kurulmuş olan Hunların ve Köktürklerin kültür mirası üzerine kurulmuş olmakla beraber, bu devletlere nazaran tam bir yerleşik hayatı geçmesi ve artık taş üzerine yazılmış belgeler yerine kâğıtlar üzerine yazılmış belgeler bırakmaları eski Türk kültür hayatı bakımından çok önemli neticeler doğurmuştur. Siyasi tarihlerine nazaran kültür tarihleri çok daha ağır basan Uygurlar, Orta Asya Türk Tarihi bakımından hem devlet olarak yaşadıkları dönemde hem de yıkılışlarından sonra çok uzun süre kültürlerini yaşatabilmeleri bakımından önemli olmuşlardır. Atlı göçebe bir hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçişlerinin ve bu uygarlığa kendi karakterlerini katarak yeni bir kültür yaratışının en güzel örneğini Uygurlarda görmekteyiz (İzgi, 1989:



13). Uygurların ilk döneminde yaşadıkları coğrafyanın etkisiyle tarımsal faaliyetlerden çok göçebe ve yarı göçebe kabileleri yağma etmeye devam etmişlerdir. Ancak Mani dini-ne girmeleri ve bunun sonucunda yerleşik hayatı geçmeleri ile birlikte durum değişmiştir (Gül, 2004: 70).

9. yüzyılda Uygurlar arasında geleneksel mesleki üretim, pazarlama ve örgütlenmenin sistemli bir şekilde var olduğunu bilmekteyiz. En eski dönemlerden itibaren Uygurların Çinliler ile olan ticari faaliyetlerinde ipek ve bez dokuma, keçeden yapılan ürünler, yabani at derisi ve edik dikkat çekmektedir. Örneğin; İdikut Uygur Devleti (866- 1369) devrindeki tarihî belgelerde 965 yılında Uygurların Suñ sülalesine 1000 top kumaş, 1010 yılında ise 1629 top kumaş sattıkları bilgisi yer almaktadır. (Rozibaki, 2004: 71) Ayrıca Uygurların 7. yüzyılda kumaşın yanı sıra Çinlilere doğrudan elbise sattıkları ve giym kuşam açısından Çin kültürüne büyük etkisi olduğu da bilinmektedir (Yatsenko, 2011: 112-119).

Uygur Türklerinin yaşadığı Doğu Türkistan coğrafyasında 13. yüzyılın hem sosyo-kültürel yaşamı hem de tarımsal faaliyetleri hakkında bilgiler veren Marko Polo, Kaşgar hakkında “Burada çok sayıda giysi ve mal bulunur. İnsanlar, zanaat ve ticaretle yaşarlar ve özellikle pamuk işlerler. Çok güzel bağları, bahçeleri, meyvelikleri vardır. Toprak ve rımlıdır ve yaşamak için gerekli her şey üretilir, çünkü ülke ilimandır.” (Polo, 2003: 136) şeklinde bilgiye yer verir. Polo, Yarkent şehri ile ilgili olarak “Bu vilayetteki insanların her şeyi boldur. Burada yeterince pamuk yetişırlar. İnsanlar özellikle ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003: 143); Hoten için “Burada her şeyden bolca bulunur. Yeterince pamuk, keten ve kenevir yetişırlar, yağ, tahıllar ve şarap bulunur ve şarap bizim ülkemizdeki gibidir. İnsanlar ticaret ve zanaatla yaşarlar.” (Polo, 2003: 142-143) şeklindeki bilgilere yer verir. Kumul hakkında ise “Topraktan elde ettikleri meyvelerle yaşarlar, çünkü yeterince yiyecek ve içecekleri vardır, hem kendilerine yetecek hem de oradan geçen yolculara, başka yerlere götüren tacirlere verecek ve satacak kadar boldur.” (Polo, 2003: 152). Bu bilgilerden Uygurların 13. yüzyılda gerek ticaret gerek el sanatları gerekse tarımsal faaliyetler açısından oldukça ileri bir düzeye geldiklerini anlıyoruz.

1. Uygur Türkleri Arasında Fütüvvet Kültürü ve Fütüvvetnameler

8. yüzyılda Çinliler, Doğu Türkistan’ı almış ve Talas ırmağına kadar olan bölgeleri de etkisi altına almışlardır. 751 yılında Talas’ta Ebu Müslim’in kumandanı Ziyad bin Salih ile Çin ordusu arasındaki savaşta Kuça valisi ağır yenilgiyle ayrılmak mecburiyetinde kalmış ve Çinliler bir daha Maveraünnehir bölgесine gelememişlerdi. Bu savaştan sonra Türkler Araplara yaklaşarak Maveraünnehir’de Müslüman Türklerle Araplar ortak düşmanlarına karşı birlikte hareket etmişlerdir. Abbasilerin iktidara gelmesiyle, 750’den sonra Maveraünnehir İslâm merkezi olma özelliğini taşımaya başlamıştır. Artık eğitim müesseseleri kurulmaya başlamıştır. Orta Asya’da İslâmiyet, kurumlaşan müesseseler vasıtasiyla hızla yayılmaya başlamıştır. Talas savaşı, İslâmiyet’in genişlemesini hızlandırmış, hatta esir alınan Çinliler İslâmiyet’le ve Müslümanlarla tanışma imkânını elde etmişlerdir. Talas savaşından sonra da Türkler arasında İslâmiyet geniş çapta yayılmaya



başlamıştır. Abbasilerin iktidara gelmesi, Maveraünnehir’de İslamiyet’in yayılmasına bir ivme kazandırmıştır. Halife Ebu Câfer (754-775) el Mansur cizyeyi kaldırmıştır. Bölgede yaşayan Müslüman olmayan halktan alınan cizyenin kalkmasıyla birlikte, gayri Müslümanların İslamiyet’e girmesi de artmıştır (Tuğ, 2004: 17)

Karahanlılar devrine geldiğimizde, Oğulçak Kadir Han zamanında yeğeni Satuk’un Karahanlılara siğınması, Ebu Nasr adlı Samanlı şehzadesi veya İslam sufi vaizleri ile karşılaşması, 920 yılında onun İslâm dinini benimsemesi ile neticelenmiştir. Satuk Tekin İslamiyet’i kabul ettikten sonra güvenilir adamlarını silahlandırarak gizlice Kaşgar’da girip devlet adamlarını etkisiz hale getirerek bir gece içinde tahtı ele geçirmiştir. Satuk Tekin iktidarılığını güçlendirdikten sonra kendisini Kara Han ilân etmiş ve “kahraman” manasına gelen “Bugra” unvanını almıştır. Amcasına karşı giriştiği taht mücadeleini kazandıktan sonra da hâkim olduğu bölgelerde İslamiyet’i resmen ilân etmiştir. Bundan sonra gayr-i müslim Türklerle savaşmaya başlamıştır (Tuğ, 2004: 35).

12. yüzyılda Uygurlar arasında Türk-İslam tarihinin en önemli sembol şahsiyetlerinden birisi olan Ahmet Yesevî’nin etkisiyle tasavvuf düşüncesi yayılmaya başlamıştır. Ahmet Yesevî, hayat hikâyesi, fikirleri, öğretileri, üslubu, tekniği, şiirleri ve yetiştirdiği şahsiyetlerle Türklerin dinî, sosyal ve edebî hayatında önemli izler bırakmıştır. Türklerin İslamiyet’e muhabbetle yaklaşmalarında, İslamiyet’i kabul etmelerinde ve Türkler arasında tasavvuf düşüncesinin yeserip gelişmesinde öncü olan pek çok sufi olmasına rağmen hiçbiri Ahmet Yesevî kadar ilgi uyandırmamış, geniş toplulukları arkasından sürükleymemiş ve tesirini bu denli devam ettirememiştir. Uygurlar arasında Ahmet Yesevî’nin hikmetleri günümüzde de çeşitli ortamlarda söylenmeye devam etmektedir (Öger-Tek, 2016).

İslamiyet’in yayılmasında tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların büyük önemi vardır. Temelde aynı kaynaktan beslenmekle birlikte, tarihi süreçte ortaya çıkan her tarikatın usul ve erkânı ayrı bir özellik göstermektedir. Tasavvufta, tarikati “sâlikî hakikate götüren yol” şeklinde tanımlayan sûfler, dinin zahirî ve şeklî kısmı olan şeriatın kurallarına uyulmadan tarikatla hakikate ulaşılamayacağını vurgulamıştır. Tasavvuf ehli tarikatların başlangıcını Asr-ı saâdete kadar görmektedir. Hz. Peygamber’ın başta Hulefâ-yi Râşîdin olmak üzere sahâbîlere değişik usullerle zikir telkininde bulunduğuuna inanılır. Daha sonra bu usullerin devam ettirilmesiyle tarikatlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bütün tarikatların başı durumunda olan Resûl-i Ekrem’in ortaya koyduğu ilâhî yol tarikat-ı Muhammediyye diye adlandırılmıştır. İlk dört halifeye nisbetle Bekriyye (Siddîkiyye), Ömeriyye (Fârûkiyye), Osmâniyye ve Aleviyye adı verilen tarikatlardan Bekriyye ile Aleviyye’nin silsilesi devam ederek birçok koluya birlikte günümüze kadar gelmiştir (Öngören, 2011: 97).

Sûflerin bir araya gelerek sohbet etmeleri ve zikir yapmaları, zaman zaman inzivâya çekilmeleri için VIII. yüzyıldan itibaren hankahlar kurulmuştur. Sonraki dönemlerde dergâh, tekke, zaviye gibi isimlerle de anılan ve oldukça farklı fonksiyonlar icra eden bu merkezlerin vakıflar yoluyla varlığını sürdürmesi sağlanmış, zamanla yanına kütüphane, dershane, revak, hastaların tedavi edildiği bir bölüm, misafirhane, ambar, bağ bahçe gibi



birimler eklenmiştir. Zaman zaman hankahlar medresenin işlevlerini de üstlenmiş, tarikat eğitiminin yanı sıra başta tefsir, hadis, fıkıh, aksiad, Arapça olmak üzere çeşitli konularda dersler verilmiş ve kitaplar yazılmıştır (Öngören, 2011: 97). Tarikatlar, Müslüman halkın dinî inanç ve duygularını canlı tutmanın yanı sıra gayri müslimlerin ihtidasına vesile olmak, işgalci ve sömürgecilere karşı İslâm ülkelerinde direniş cepheleri teşkil etmek, ihtiyaç durumunda İslâm ordularıyla birlikte seferlere katılmak, fethedilen bölgelere yerleşip İslamiyet'i yaymak gibi fonksiyonlar icra etmiştir (Öngören, 2011: 104-105).

Uygur Türkleri arasında İslamiyet'in yayılmasında tasavvuf düşüncesinin ve sufi hureketlerin büyük etkisi olmuştur. Bu noktada Uygurlar arasında tasavvuf-tarikat-fütüvvet ilişkisine yer vermek uygun olacaktır.

Fetâ sözlükte “genç, yiğit, cömert”; *fütüvvet* ise “gençlik, kahramanlık, cömertlik” anımlarına gelir. Tasavvuf kaynaklarında, VIII. yüzyıldan itibaren önde gelen sufilerin fütüvvet kelimesini tasavvufi bir terim olarak kullanmaya başladıkları kaydedilir. Zaman içinde sufiler fetâyı “sufi”, fütüvveti de “tasavvuf” olarak tarif etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Tasavvuf düşüncesinde “fütüvvet” kavramı güzel ahlak, terbiye ve nezaket olarak da tarif edilmiştir. Nitelikle sufiler, temel ahlaki değerleri ve en önemli faziletleri fütüvvet kelimesine yükleyerek onu tasavvufun temel kavramlarından biri haline getirmiştir (Uludağ, 1996: 259-260).

“Aynı dinin içinde, tasavvufa dayanan ve bazı ilkelerle birbirinden ayrılan, Tanrı'ya ulaşma arzusuyla tutulan yollardan her biri” (Türkçe Sözlük 1988: 1419) anlamına gelen *tarikat*, terim olarak “Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus adet, hal ve davranış” (Öngören, 2011: 95) anlamına gelmektedir. Zaman içerisinde hemen her tarikatın kural ve kaidelerini, tarikatın silsilesini vb. içine alan *tarikatname* isimli eserler kaleme alınmıştır. Sözlü gelenekten derlenerek yazı geçirilen ya da tarikatın genel kurallarını bilen tarikat şeyhi (tarikat mensubu dervîş ya da müridler de olabilir) tarafından yazılan bu eserler, dinî açıdan olduğu kadar kültür, dil ve tarih açısından da büyük öneme haizdir. Celvetiyye tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nın Celvetiyye tarikatının adabını anlatan *Tarikatname* isimli eseri (Hüdâyî, 2014), Kadiriyye tarikatının Eşrefiyye kolunun kurucusu ve mutasavvîf-şair Eşrefoğlu Rûmî'nin *Tarikatname* isimli eseri (Pekolcay-Uçman, 1995: 480-482) bu tarz eserlere örnektir. Uygur sahasında da İslamiyet'in ilk yayıldığı dönemlerden itibaren belirli çevrelerde dini örgütlenme ve yapılanmaya bağlı olarak tarikatname ismiyle çok sayıda eser yazılmıştır. Günümüzde bu eserlerin bir kısmı Doğu Türkistan'da Eski Eserler Merkezi'nde bir kısmı da dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunmaktadır. Söz konusu tarikatnamelerin yapı ve içerik özellikleri özetle şöyledir:

Doğu Türkistan coğrafyasında yazılan tarikatnamelerde, belirli bir tarikattan ziyade İslâm dininin temel kuralları yer almaktadır. İmam Cafer-i Sadık'ın nakline dayandırılan tarikatnameler, soru-cevap tekniği içerisinde yazılmıştır. Sözlü gelenekten yazıya geçirilen veya sözlü geleneğin etkisiyle yazıldığı anlaşılan tarikatname, “Eger sorsalar kim...” şeklinde başlayan soru cümleleri ve “Cevap aygıl kim...” şeklinde devam eden cevap cümleleriyle devam etmektedir.



- Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlar.
- Bir kişi tekbir getiriyorsa dört pir-i şeriâti, pir-i tarikâti, pir-i hakikâti, pir-i mârifeti, pir-i mezhebi, pir-i rükini ve pir-i müşfiki bilmelidir. Yine piri, yarım piri, tekbir-i bekâyî, tekbir-i fenâyi, tekbir-i rızâyi, tekbir-i sefâyi, tekbir-i meliki, tekbir-i mevkûfi, hutbe tekbirini, kible tekbirini, mihrap tekbirini ve sikke tekbirini bilmesi gerektiği ifade edilir ve bunlar açıklanır.
- Tekbir getirmenin farz mı, vacip mi, sünnet mi olduğuuna ilişkin soru sorulur ve bu sorulara şöyle cevap verilir: Tekbir getirmek Allahu Teâlâ'nın Cebrail'e ferman kılmasıyla farz; Cebrail aleyhisselam'ın Nuh peygambere bunu öğretmesi ile vacip; Nuh peygamberin ümmetlerine öğretmesiyle de sünnet oldu.
- Bir kişi bu tarikatnameyi bilmezse üstatlarının ruhu o kişiden razı olmaz ve asla o kişi bereket görmez, yediği her lokma haramdır ve kiyamet günü o kişiye şefaat kılmazlar. Üstatlarının önünde utanırlar. Sahib-i tekbir, evvel Hz. Âdem, ikinci Hz. Nuh, üçüncü Hz. İbrahim, dördüncü Hz. Muhammed'in yerinde oturur. O yüzden bu tarikatnameyi bilirler.
- Yazmada, gusl-i şeriâtın su ile gusl-i tarikatın tekbir ile gusl-i hakikâtın ise tevbe ile pak olacağı vurgulanır.

• Tekbir sahibine taharetli olmak, Fatiha, İhlâs suresi ve Kur'an-ı Kerim'i doğru bilmek, ustâdî için dua etmek, oturduğunda Fatiha okumak, her kişiyi kendi mertebesinde bilmek, mecliste oturduğu kişilere marifet anlatıp nasihat etmek, iyi huylu olmak, helal rizik yemek, haramdan uzak durmak, Hz. Muhammed'in şeriatı ile amel etmek vaciptir.

Uygur sahasında *tarikatname* ile ilişkili bir diğer yazma ise geleneksel meslekleri konu alan risalelerdir. "Birkâq yapraktan veya nihayet bir iki formadan ibareت kütüphane, kitapçık" (Türkçe Sözlük, 2011: 1980) anlamına gelen *risale*, Türk kültür ve edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Temelde sözlü gelenek ve kaynaklardan beslenen risale yazma geleneğinin çok yaygın olduğu Uygur Türklerinde, risalelerin bir kısmı geleneksel meslekleri konu almaktadır.

Uygurların "risale" olarak adlandırdıkları kitaplar, genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınacak nitelikteki el yazmalarıdır. Temelde tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, aşçılık gibi mesleklerin ortaya çıkışını, mesleğin pırıltısını, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra sırasında okunması gereken ayet ve duaları içeren (Öger-Kaşgari, 2016: 151-155) bu eserlerde, İslam dininin kuralları ve tarikat adabına ilişkin de bilgiler ayrı bir yer tutar.

Geleneksel meslekleri konu alan bu eserlere, fütüvvetname de denilmektedir. Fütüvvet erbabının adab ve erkânını, fütüvvet şartlarını anlatan mensur, kısmen de manzum eserler (Alyılmaz, 2011: 41) şeklinde tanımlanan fütüvvetnameler, "fütüvvet elhâlinin zaman içinde ihtisaslaşması ve değişik müesseseler teşkiline gitmesi neticesinde bu eserler ihtisasaşlaşmaya paralel olarak genelden çıkış ipucu bir gruba hitap eden kitaplar haline gelmiş; Kesbname, Kitab-ı Hiref, Risale-i Habbazan, Risale-i Hayyatan, Risale-i Ness-



can, Risalesi Sakkayan, Kitab-ı Sakka, Sakka-name, Tırash-name vb. adlarla anılmaya başlanmıştır (Alyılmaz, 2011: 41). İslam dünyasında VIII. yüzyılda Irak ve İran'da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve mesleki teşekkülere nüfuz eden fütüvvet kavramını konu edinen ve giderek bu teşekkülerin bir çeşit nizamnamesi hüviyetine bürününen risalelere genellikle fütüvvetname adı verilmektedir (Ocak, 1996: 264). Fütüvvetnamelerde mesleğin öncülerinin, geçmişinin ve ilkelerinin dinî ve ahlaki değerlerle bütünleşerek bazen tahkiye bazen diyaloglarla bazen de soru cevap yoluyla anlatıldığı görülür (Alyılmaz, 2011: 42).

Yüzyıllarca sözlü gelenek aracılığıyla aktarılan geleneksel mesleklerle ilişkin bilgi ve tecrübeler, farklı yüzyıllarda Çağatay yazı dilinde *risale* adıyla yazıya geçirilmiştir. Uygur Türklerinde, geleneksel mesleklerin ve bunların *yasası* olarak tanımlayabileceğimiz risalelerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda, farklı ülkelerdeki kütüphane kataloglarında (Doğu Türkistan'da Kedimki Eserler İşhaneleri, Lund Üniversitesi Gunnar Jarring Koleksiyonu, Berlin Devlet Kütüphanesi, Rusya Bilimler Akademisi Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesi, Fransız Bilimler Akademisi Kütüphanesi ve şahsi kütüphaneler) 40 mesleğe ilişkin 120 civarında risale tespit etmiş bulunmaktayız.¹

Risalelerin yazılış maksatları ile ilgili farklı fikirler ileri sürülebilir. Ancak bizim bu konudaki kanaatimiz, risaleler bir mesleğin sözlü gelenekte kesinleşmiş ve kalıplılmış icrasının ve kaidelerinin sonraki kuşaklara doğru aktarılması ve onlara kılavuz olması amacıyla yazıldığı şeklindeki dir. Risaleerde mesleğe ilişkin bilgi ve becerilerin kazandırılması yanında dinî bilgilerin de öğretilmesi hedeflendiği açıktır. Çünkü risalelerde bütün bilgiler soru-cevap şeklinde ifade edilmiş ve mesleğin icrası sırasında okunması gereken ayet ve dualar açıkça belirtilmiştir.

Çağatay Türkçesinde *risale*, Osmanlı Türkçesinde *fütüvvetname* ismiyle anılan dinî hüviyete sahip bu tarz eserlerde temel kaynak, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Uygurlarda geleneksel mesleklerle ait bu risalelerin içerisinde belli bir sıranın takip edildiği görülmektedir. Bu risalelerin içerik sıralaması genellikle, besmele hamdele ve salvele, İmam Ca'fer-i Sadık'tan alınan bir rivayet ve mesleğin doğuşu, mesleğin ilk piri, mesleğin farz mı vacip mi olduğu, mesleğin farzları vacipleri sünnetleri, mesleğin geçmiş pirleri, mesleğe ait iş ve uygulamaların, alet ve araçların hangi pirlerden miras kaldığı, mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken hangi dua ve ayetlerin okunması gerektiği, şeriat, tarikat, hakikat, marifet ve müşfik vb. pirlerin kimler olduğu, dört

¹ Çağatay Türkçesiyle yazılan ve geleneksel meslekleri konu alan bu risalelerden kitap olarak yayımlananların bir kısmı şöyledir: ÖGER, Adem vd. (Editör) (2017). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Aşfızılık (Aşçılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Nemed-mâllîk (Keçecilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Kassâblîk (Kasaplık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi; ÖGER, Âdem vd. (Editör) (2016). *Risâle-i Tegürdmencîlik (Değirmencilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.



tekbirin ne olduğu ve buna riayet etmenin fazileti ve getirileri, tekbir sahipliği ve tekbir sahiplerinin kimler olduğu, tekbir sahibinin väcipleri, mesleğin haram, günah ve edepleri, meslek risalesinin ehemmiyeti ve dua şeklindedir (Tek, 2016: 889).

Bütün risalelerde Kur'an-ı Kerim'in sure ve ayetlerine, Hz. Peygamberin hadislerine yer verilmekle birlikte sure ve ayetlerin özellikle mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken kullanıldığı görülmektedir. Meslek erbabının mesleği ile ilgili işi icra ederken hangi aşamada hangi sureyi ya da ayeti okuması gerekiği risalelerde ayrıntılı bir biçimde belirtilmiştir. Ayrıca mesleki kural ve kaidelerin yanı sıra tarikat ve tasavvufta önemli yer tutan pir-i şeriât, pir-i tarikât, pir-i hakikât, pir-i mârifet, tekbir getirmenin önemi, İslam dininin kuralları ve ahlaki unsurlar sık sık vurgulanır. Dolayısıyla bu eserler, içerik açısından tarikatname ile ilişkili olup ortak özellikler taşımaktadır.

Risaleler incelemişinde mesleğin geçmişi, kökeni hakkındaki bilgilerin İmam Cafer-i Sadık'a dayandırılarak İmam Cafer-i Sadık'ın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Şii inancındaki İslâmaşeriyye'nin altıncı, İslâmiîye'nin beşinci imamı olan ve Ca'ferî fikhının kurucusu sayılan (Öz, 1993: 1) İmam Cafer-i Sadık hemen bütün risalelerde ravi olarak karşımıza çıkar ve mesleğin doğusu ve ilk piri ile ilgili bilgiler ondan nakledilen rivayetlere dayandırılarak anlatılır. Risale-i Kassaplık'ta İmam Cafer-i Sadık'a dayandırılan rivayet söyle nakledilir: "Amma hazret-i seyyidina İmam Cafer-i Sadık ve reh-nümâ-yı muvafik radiyallâhu Teala andağ rivayet kılıpdurlar kim künlerde bir künü Hak Teala'dın emri-ferman hitap boldu ki Hazret-i Cebrail aleyhisselamga derhal barip Hazret-i Civanmerd Velîga kassaplık ahkâmını ta'lîm bergil dip Tarfetü'l 'ayn içinde Hazret-i Cebrail aleyhisselam kelip Hazret-i Civanmerd Veliyullahâ kassaplık hünerini ta'lîm berdiler (Çakmak, 2016: 185).

Yukarıda da görüldüğü üzere mesleğin doğusu ile ilgili olarak İmam Cafer-i Sadık'ın rivayetlerine dayandırılan anlatılarda mesleğin ilk piri sayılan peygamber ya da kutsal/yarı kutsal kişiye Allah'ın emrine ulaşırın ve bu emir doğrultusunda meslekle ilgili ilk ve temel bilgileri öğreten Allah'ın dört büyük meleginden biri olan Cebrail'dir. Allah'ın dinini, vahiylerini onun peygamberlerine iletten, Allah ile peygamberler arasındaki irtibati sağlayan Cebrail, elçilik görevini bu kez mesleğin seçilmiş pirine Allah'ın emrini ileterek ve meslekle ilgili gerekli bilgileri ona öğreterek yerine getirmektedir. Bu ifadelerle mesleğin asıl kaynağının Allah olduğu, mesleğin insanoğlunun yaşamını kolaylaştırmak için bizzat Allah tarafından insanlara bahsedildiği vurgulanmaktadır; böylece de mesleğin kutsiyeti ve neden kutsal olduğu da açıklanmaktadır. Aynı zamanda yukarıda da ifade edildiği üzere Allah'ın dinini yaymak için gönderdiği peygamberler gibi mesleğin piri, önderi kabul edilen kimselerin de seçilmiş kimseler olduğu hatırlatılarak mesleğin kendisi gibi onlara duyulması gereken saygı da vurgulanmaktadır (Tek, 2016: 892). Risalelerde, mesleğin *el kitabı* mahiyetindeki risaleyi saklamak, haftada, ayda veya yılda bir kez okumak ve pirlere dua etmek gerekiği sık sık vurgulanan hususlardandır.

Ahmet Yaşar Ocak, "fütüvvet kavramının tarihi gelişimini ve evrimini iyi anlamak ve takip edebilmek için Cahiliye devrinde Arap toplumundaki feta tipinden İslami dönemde kurumlaşmış bir fütüvvet teşkilatına, bu teşkilatın sufilikle birleşerek tasavvufi



bir nitelik kazanmasına, bu noktadan sonra da esnaf kesimiyle kaynaşarak mesleki bir mahiyet alan Ahilik kurumuna dönüşmesine kadar uzanan süreci bir devamlılık olarak görmek ve birinden ötekine geçişin nasıl meydana geldiğini iyi belirlemek gereklidir.” (Ocak, 1996: 261) şeklinde fütüvvet kavramının tarihi süreçteki anlam ve işlev dünyasına ilişkin önemli bir tespitte bulunmuştur. Bu noktada Uygur sahasında yazılan *tarikatname* ve *risale* şeklinde adlandırılan eserleri yaratım ve aktarım, şekil ve yapı, içerik ve işlev özellikleri bağlamında değerlendirdiğimizde, tarikatname tarzındaki eserlerin İslamiyetin kabul edildiği ilk yillardan sonra olduğunu; risalelerin ise daha sonraki dönemlerde tarikatnamelerin etkisiyle bir mesleğe ilişkin kural ve kaideleri de içine alacak şekilde yazıldığını söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle IX. yüzyılda tasavvuf hareketine paralel olarak sufilikle iç içe geçen tasavvufi fütüvvet” düşüncesiyle tarikatnamelerin (Sûfi Fütüvvetnameleri (IX-XIII. yüzyıllar) yazıldığını; sonraki aşamada esnaf tabakasıyla bütünlüğe yine bir sufi kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, mesleki kuralları da içine alan risalelerin (Fütüvvet Teşkilatına Ait Fütüvvetnameler (XIII- XIV. yüzyıllar) yazıldığı söylenebilir (Ocak, 1996: 264-265).

2. Uygur Türklerinde Fütüvvet Kültürü'nün Ahilik Teşkilatına Etkisi

Ahilik teşkilatına benzer mesleki örgütlenme ve toplantıların Uygur Türkleri arasında da olduğu son dönemdeki saha çalışmalarında tespit edilmiştir. Önceliği yüzyıllar hakkında çok bilgi sahibi olmamakla birlikte² 19-20. yüzyılda geleneksel mesleğin öğrenme süreçleri, icrası ve meslek ahlaklı gibi unsurların sözlü kaynakların aktarımıyla açıkça ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Uygurlarda geleneksel mesleklerin öğretim sürecini şu şekilde özetleyebiliriz: “Küçük yaşılda babasının mesleğini icra etmek istemeyen ya da babasının belirli bir mesleği olmayan çocuklar, babası tarafından bir ustانının yanına götürülür. Ustaya çocuğu çırak olarak kabul edip etmeyeceği sorulur. Usta çocuğu çırak olarak kabul ettikten sonra çocuğun ailesi ustaya hediye (2-3 metre kumaş, şeker, et veya para) verir. Ardından usta evi yakın olan çırığa evinde kalması için izin verirken evi uzakta olan çıraklı ustanının evinde kalır. Ustanın evinde kaldığı sürece çırığın yeme-içmesi ve barınmasını ustası üstlenir. Bu süreçte çırak da ustanının hem ev hem de dışarıda işlerine yardımcı olur. Bu sürede kazanılan para ustaya aittir. Ancak usta bayramlarda ve belirli günlerde çırığa harçlık verir. Ustanın yanında 36 ayını dolduran ve ustalık berati almaya hak kazanan çırığın ailesi, ustanın ailesini ve mahallenin aksakallarını bir yerde toplayarak onlara ziyafet verir. Usta ve aksakalların icazetiyle yeni bir işyeri açma hakkını elde eder. Bu toplantıda usta, çırığa usta malı olması bağlamında genellikle bir meslek risalesi hediye eder” (Muhetaer, 2017: 34-35).

Örneğin keçecilik mesleğinde bir ustanın yetişme süresinin ortalama üç yıl olduğu ve mesleği başarıyla icra edenlerin toplantılarında meslek erbabına tanıtıldığı görülmektedir. Şagirdler mesleği öğrenme süresince genellikle ustادının evinde kalmakta, onun

² Uygurlar arasında 13. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar ahiliğe benzer bir yapının varlığını ilişkin yazılı kaynaklara ulaşmadık. Ancak geleneksel meslek risalelerinde verilen bilgilerden böyle bir yapının olduğunu söylemek mümkündür.



mesleki işlerinin yanı sıra diğer işlerinde de ona yardımcı olmaktadır. Ayrıca ustad, şagirdine okuma yazmayı, dini eğitimi ve mesleki kuralları birlikte öğretmektedir (Muhetaer, 2017: 34-35).

Uygur Türkleri arasında 1970'li yıllara kadar Kaşgar'ın Yarkent ilçesinde keçecilik mesleğini icra edenlerin her cumartesi günü bir araya gelerek Kur'an-ı Kerim okuma suretiyle toplantıyi açmışlar ve ardından keçecilik risalesini okuyarak mesleğin icrasında uyulması gereken iş ve işlemlere ilişkin bilgileri çırak ve kalfalara aktarmışlardır. Ayrıca bu toplantıda koyun kesilerek mesleğin icracılara ziyafet verilmiştir. Yemeğin ardından Kur'an-ı Kerim okuyarak tekrar risaleden parçalar okunup istişarelerde bulunulmuştur. Toplantının sonunda meslekte yeni yetişen ve başarılı olan şagirtler, ustadları tarafından meslek erbabına tanıtılarak ustalık beratını almış ve dükkân açması, mesleği usta olarak devam ettirmesi gibi hususlarda yetkin olmuştur (Muhetaer, 2017: 36).

Ahiliğin kaynağı hakkında farklı görüşler mevcuttur³ ve bu görüşler çeşitli çalışmalarda değerlendirilmiştir. Ahiliğin Anadolu'da ortaya çıkıp teşekkülatlanması ve kurumsallaşmasında iki etken görülmektedir. Bunlardan birincisi fütüvvet düşüncesini siyasi amaçlarla teşkilatlandıran Halife Nasır'ın Anadolu'ya elçiler göndermesi, ikincisi ise Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya olan göçlerdir. Bir başka ifadeyle ahiliğin Anadolu'da ortaya çıkması, teşekkülatlanması ve kurumlaşmasında Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göç ederek burasını Türkleştirmeleri, İslamlatırmaları ve Anadolu'yu kendilerine yurt edinmeleri ve yine Moğol istilası nedeniyle çok sayıda fütüvvet ehlinin de Anadolu'ya göç etmesi ve yerleşmesi sürecidir (Çakmak, 2014: 149, 152).

Bu bağlamda Türkistan coğrafyasında İslamiyet'in kabulu ile başlayan ve 12. yüzyılda yüzülden itibaren Yesevilik tarikatının etkisiyle örgütlü bir yapıya ulaşan sufi hareketlerin ve bu çevrelerde yazılan tarikatnamelerin daha sonra geleneksel mesleklerin yasası tarzında mesleki örgütlenmeyle de ilişkili olarak ortaya çıkan risalelerin (fütüvvetnameler) Anadolu'ya göçle birlikte bu coğrafyada Ahilik teşekkülatının yapılanmasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Ahilik geleneğinde, teşekkülata girecek kimsenin ilk önce fütüvvetnamelerde belirtilen dinî ve ahlaki emirlere uymak zorunda olduğunu biliyoruz. Tarikatname ve risalelerde belirtilen teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar; vefa, doğruluk, güvenilirlik, cömertlik, tevazu, doğru yola sevk etme, affetme, tövbe şeklinde sıralanmıştır. Alkol, zina, yalan, giybet, hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebepler arasında sayılmıştır (Gölpınarlı, 1953: 115).

Ahiliğin fütüvvetle açık ve uzun vadeli bir süreç içerisinde ilişkisinin bulunduğu ve dolayısıyla böyle bir ilişki olmadan Ahiliğin ortaya çıktığını söylemek imkânsızdır. Özellikle Orta Asya'da ve Doğu Türkistan coğrafyasında var olan mesleki örgütlenme ve

³ Bkz. KÖPRÜLÜ, Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, s. 211-212; GÖLPİNARLI, Abdülbaki (2011). "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XII, (Tıpkı Basım) İstanbul, s. 17-20; ÇAĞATAY, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya, s. 52; GÜNAY, Ünver (1998). "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri, s. 70.



geleneksel mesleklerin yasası diyebileceğimiz risalecilik geleneği göçlerle Anadolu'ya taşınmıştır. Ayrıca “âlim, dervîş, sanatkârlar” gibi toplumun yaşam biçimini büyük ölçüde etkileyen faktörlerin de Ahilik geleneğinin teşekkül ve terekkiyatında etkisini göz ardı etmemek gereklidir.

SONUÇ

Sosyoloji, tarih, folklor, iktisat, din gibi çeşitli disiplinlerin farklı yaklaşımlarıyla incelemeye tabi tutulan Ahilik teşkilatı, farklı kaynaklardan ve kültürel katmanlardan beslenerek kendine özgü geleneksel bir yapı oluşturmuştur. Ancak bu yapının oluşmasında önemli etkenlerden biri olan fütüvvet kültürünün ve bu çerçevede oluşturulan fütüvvet-nâmelerin Türkistan coğrafyasındaki durumu üzerine çalışmalar oldukça sınırlıdır. Türk kültür coğrafyasında yaygın olan tarikatname ve risale adıyla anılan yazılı kaynakların günümüzde Doğu Türkistan coğrafyasında Uygurların geleneksel olarak devam ettirdiği meslekler ile birlikte incelendiğinde, din-meslek ilişkisinin daha sağlıklı ortaya konacağı muhakkaktır. Ayrıca sözlü gelenek ile yazılı metinler birlikte ele alındığında, bu eserlerin mesleği öğrenme süreci, mesleğin icrası ve elde edilen ürünün pazarlanması gibi hususlardaki işlevleri daha net ortaya konacaktır. Bir başka husus ise Doğu Türkistan'dan batıya doğru göçlerle taşınan mesleki örgütlenme ve risalecilik geleneğinin Anadolu sahisi Ahilik teşkilatı ve Ahilik fütüvvetnameleri ile karşılaşmalıdır olarak incelenmesi, aynı köklerden beslendiğini düşündüğümüz kültürel yapının zaman ve coğrafyaya bağlı olarak değişim, dönüşüm ve yeni oluşumların nasıl temayüz ettiğini ortaya koyması bakımında büyük öneme sahiptir.

KAYNAKLAR

- Alyılmaz, Semra (2011). *Risâle-i Mûze-dûzluk*, Ankara: Elik Yayıncıları.
- Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çakmak, Muharrem (2014). “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, S. 13, s. 143-158.
- Çakmak, Serkan (2016). *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Univ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana-bilim Dalı.
- Gölpinarlı, Abdülbaki (1953). “Burgazî Fütüvvetnâmesi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası XV*, s. 115.
- Gölpinarlı, Abdülbaki (2011). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XII, s. 17-20, (Tipki Basım) İstanbul.
- Gül, Bülent (2004). *Eski Türk Tarım Terimleri*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Günay, Ünver (1998). "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Kayseri.
- Hüdâyi, Azîz Mahmûd (2014). *Tarîkatnâme Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- İzgi, Özkan (1989). *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kedimki Uygur Hüner-Kesip Risaleleri (1)* (1988). Yayına hazırlayan: Nesrulla Mehsum Lükçüni, Kurban Veli, Kaşgar, Kaşgar Uygur Neşriyatı.
- Köprülü, Fuad (1993). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Muhetaer, Mukaidaisi (2017). Kashi Min Jian Shou Gong Yi Pin De Bao Hu Yu kai Fa-yi Hua Zhan Wei Li, Yüksek Lisans Tezi, Şincañ Üniversitesi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). "Fütüvvet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 264-265, İstanbul.
- Ögel, Bahaeeddin (1991b). *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Öger Adem; Abdureşit Kaşgari, Nuriman (2016). "Uygurlarda Risalecilik Geleneği ve Rengrizlik Risalesi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 41, s. 151-183.
- Öger, Adem; Kılıç, Filiz (Editör) (2016). *Risâle-i Kassâblik (Kasaplık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Kılıç, Filiz (Editör) (2016). *Risâle-i Tegürdmençilik (Değirmencilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek Recep (2016), "Uygurlarda Hikmet Söyleme Geleneği ve Çağatayca İki Yazmada Bulunan Hikmetler", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 8, s. 10-49.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Aşflezlik (Aşçılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Harrâtlık (Ağaççılık Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; Tek, Recep (Editör) (2016). *Risâle-i Nemed-mâllîk (Keçecilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öger, Adem; TEK, Recep (Editör) (2017). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- Öngören, Reşat (2011). "Tarikat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40, s. 95-105, İstanbul.
- Öz, Mustafa (1993). "Ca'fer es Sâdîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VII: 1-3.



- Özerkmen, Necmettin (2004). “Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44/2, s. 57-78.
- Pekolcay, A. Neclâ, Uçman, Abdullah (1995). “Eşrefoğlu Rûmî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.11, s. 480-482, İstanbul.
- Polo, Marco (2003). *Dünyanın Hikâye Edilişi Harikalar Kitabı 1*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Rozibaki, Abdusemet (2004). “İdikut Hanlikiniñ Kol Hünervençilik İgiliki Toğrisida”, *Turpan*, S 3, s. 71-74.
- Tek, Recep (2016). “Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları.
- Tuğ, Kadir (2004). *Doğu Türkistan'da Hocalar Dönemi*, Doktora Tezi, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkçe Sözlük* (1988). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 259-261, İstanbul.
- Yatsenko, Sergey A. (2011). “Çin Sanatında Erken Dönem Türk Erkeğinin Giyim-Kuşamı”, Çev.: Hicran Karataş, *Karadeniz*, S 11, s. 112-141.

ŞEHİRLEŞME-MEDENİLEŞME VE AHİLİK: ANKARA ÖRNEĞİ

**URBANIZATION- CIVILIZING AND AHI- ORDER:
THE EXAMPLE OF ANKARA**



*Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ahmetcahid@hotmail.com*



Özet

Şehir, İbn Haldun'da medeniyet anlamında kullanılan bir tabirdir. Şehir - insan ilişkisine ve insanın kemâlatının fazıl şehir ile gerçekleştirilebileceğine dair vurgu, Farabi'nin Medinetü'l-Fazîla'sı'nda da geçmektedir. Şehir ve insan, birbirinin mütemmim cüz'üdür. Bu sebeple İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan'ın manevi tekâmülüne bireysel bir konumbicerek onu toplumun dışında tutarken eserin sonunda kahraman, şehirle bütünleşmiştir.

Şâr-şehir; tasavvufi istilahta da yer bulur. Medine, şehr-şâr, "cem'u'l-cem'" makamı kabul edilir. Yani eşyayı Allah ile müşahede etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten berî olmak demektir. Bu manada kullanım Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli ve Niyâzî-i Misrî gibi sufilerin misralarına da yansımıştir.

Şehir, kuru bir bina ve insan topluluğu değildir. İnsan gibi yaşayan, içinde barındırdığı toplumun dışa yansıyan yüzüdür. Bu manada şehrin sosyo-kültürel yapısına yönelik her bir olumlu katkı, o toplumun medeniyet tasavvuruna da bir ayna hüviyetindedir. Medeniyet tasavvurunda din ve dini kurumlar, içinden çıktıkları toplumların aynı zamanda kimliğini oluşturmaktadır. Doktriner yapısının şekillenmesinde dinin temel referans olduğu Ahilik, ticari hayatı düzenlenme yönüyle öne çıkmakla birlikte sosyo kültürel alanda geniş bir faaliyet alanına sahiptir.

Bizim bu tebliğdeki amacımız, Ankara'da faaliyet göstermiş Ahi zaviyelerinin, Selçuklu, Beylikler Dönemi ve Osmanlı'yı kapsayan tarihi süreci içinde Ankara'da yerleşik kültüre geçiş dâhil icra ettikleri siyasi, sosyal ve kültürel görevlere dikkat çekmektir. Böylece tarihten gelen kimliğin, günümüz anlam arayışındaki toplumlarına bir model sunma potansiyeli tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Ankara, Şehirleşme, Din, Tasavvuf.

Abstract

*The city is a term whose definition is used as a civilization in Ibn Khaldun's perspective. Farabi also touches upon the city- human relationship as well as the emphasis on the fact that the maturity of the human-being could be realized through the *fâdil* (*ilm, marifa* and goodness) in his *Medinetu'l- Fazila*. The city and the human- being are their complementary particles of each other. Therefore, İbn Tufail excludes Hayy b. Yakzan from the city by giving a personal place in his spiritual maturity, but the concludes that the character becomes integrated with the city.*

*Shar (another name for the city)- city is reflected in Sufi terms too. Medina, city – shar is accepted as “*cemu'l- cem*” stage. In other words, it*



means to observe the object by Allah and stay away from all power except from the power of Allah. The same definition also is reflected in the lines of the Sufis such as Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli and Niyâzî-i Mîsrî.

The city is not a community of building or people. It lives like a human-being and is the face, which reflects the society it includes to the outside. In this sense, every positive contribution for the socio-cultural structure of the city is also the mirror of the civilization envision of that society.

In the civilization envision, the religion and religious entities at the same time establish the identity of the societies they emerged from. Ahi-order whose doctrinal structure is shaped based on the religion has a wide activity area in the socio-cultural field while it comes to the forefront with its feature in arranging the commercial life.

Our purpose in this paper is to draw the attention towards the political, social and cultural duties including established culture the Ahi zawiyyas perform during the period including the Seljuk, Beyliks (Principalities) and Ottoman Empire in Ankara. Thus, we will be able to discuss the potential of presenting a model for the societies seeking the meaning in our current time by the identity coming from the history.

Keywords: Ahi- Order, Ankara, Urbanization, Religion, Tasawwuf (Sufism)

GİRİŞ

Şehir, İbn Haldun'da medeniyet anlamında kullanılan bir tabirdir. Medeniyetin yerleşik kültürle ilişkisine dair bu vurgu, İbn Tufeyl'in eserinde de kendine yer bulur. Hayy b. Yakzan manevi tekâmülüne toplumun dışında yer verirken eserin sonunda kahraman, şehirle bütünleşmiştir. Şehir-insan ilişkisine ve insanın kemâlatının fazıl şehir ile gerçekleştirileceğine dair vurgu, Farabi'nin Medinetü'l-Fazilası'nda da geçmektedir.¹

Şâr-şehir, tasavvufi istilahta da yer bulur. Medine, şehir-şâr, sufi terminolojide "cem'u'l-cem'" makamı kabul edilir. Yani eşyayı Allah ile müşahede etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten berî olmak demektir.² Bu manada kulananım Yunus Emre, Niyâzî-i Mîsrî ve Ankara özelinde Hacı Bayram-ı Veli gibi sufilerin misralarına da yansımıştir.

Şehir, kuru bir bina ve insan topluluğu değildir. İnsan gibi yaşayan, içinde barındırıldığı toplumun dışa yansıyan yüzüdür. Bu manada şehrîn sosyo-kültürel yapısına yönelik

¹ Bk. Ahmet Cahid Haksever, "Şehrin Kimliğinde Vakıf Geleneği ve Tasavvufi Kurumlar: Tekkeler, Zaviyeler, Türbeler (Çankırı Örneği), Uluslararası Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyumu, (12-14 Mayıs 2017).

² Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Otto Yay., Ankara 2014, s. 98.



her olumlu katkı, o toplumun medeniyet tasavvuruna da bir ayna hüviyetindedir. Medeniyet tasavvurunda din ve dini kurumlar, içinden çıktıkları toplumların aynı zamanda kimliğini oluşturmaktadır. Doktriner yapısının şekillenmesinde dinin temel referans olduğu Ahilik, ticari hayatı düzenlenme yönüyle öne çıkmakla birlikte siyasi ve sosyo kültürel açıdan geniş bir faaliyet alanına sahiptir.

Bizim bu tebliğdeki amacımız, insan ve şehrin birbirinin aynası olduğu düşüncesinden hareketle Ahilerin inşa ettikleri kurumlarla şehirleşmeye etkileri üzerinedir. Ahilerin de önemli ölçüde katkıda bulundukları şehirleşme-medenileşme üzerine çalışmaların, günümüzün dünyevileşme, yabancılışma tehlikesi altındaki insanının faziletli bir şehir inşasına dair arayışında ona bir model sunma potansiyeli tartışılacaktır.

Konu bütünlüğü açısından öncelikle şehirleşme, medenileşme, yerleşik kültür ve göçebelik kavramlarına değinmek istiyoruz.

Medeniyet, Şehirleşme

Medeniyet, Arapça, “şehir” anlamındaki “medine” kelimesinden gelir. Şehirlilik, şehrə has yaşam tarzını ifade eder. Bu konumuyla medeniyet, belirli bir insan topluluğunu belirli bir coğrafya ve zaman içindeki manevi varlıklarını, fikir ve sanat çalışmalarıyla ilgili niteliklerini ve değerlerini ihtiiva eden bir kavramdır.

Toplumsal dayanışma duygusu ile hareket eden topluluklar, şehrili ve göçebe olmak üzere iki ayrı örgütlenme biçimine sahiptir.³ Göçebe kültüre göre yerleşik kültür, başta eğitim imkânlarından yararlanma olmak üzere, belirli bir idare ve otorite altında uyumlu yaşamak çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu manada şehrler, içinde doğup serpildiği medeniyetlerin görünen yüzüdür. Bir medeniyeti anlayıp kavramanın en kolay yolu, şehirlere nüfuz etmektir.⁴

Yerleşik hayatın tezahürü niteliğindeki şehrın silueti, o şehrı oluşturan insanların da aynasıdır. Medeniyetin yansımıası olan şehrler nitelikli, yetişmiş insanlar olmadan temayüz edemez. Anadolu'ya dönük akınlar, bu toprakları 11. 12. yüzyıldan itibaren Müslümanlar için kalıcı birer vatan haline getirmiştir. Neredeyse tüm İslam âleminden Anadolu'ya gelen münevverler vardır. Horasan erenleriyle başlayan bu yolculuk göçebe likten yerleşik hayatı geçmede önemli işlevler görmüştür.⁵ Anadolu'daki şehirleşmede, medenileşmede genelde tasavvufi kurumlar özelde Ahîler önemli bir kimlik mirası bırakmışlardır.

³ Ahmet Cahid Haksever, “Osmanlı Şehrinin Kültürel Dokusunda Tasavvuf: Çorum Örneği”, Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu(25-27 Kasım 2011), Ankara 2012, s. 157.

⁴ Selim Özarslan, “Dinin Osmanlı Şehirlerindeki Yeri ve Dini Kurumlar”, Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu (25-27 Kasım 2011), Çorum Belediyesi Yay., Ankara 2012, s. 174.

⁵ Haksever, agm, s. 157.



Ankara'da Ahiler

Ömer Lütfi Barkan'ın, fütüvvetin Anadolu'da sâfi karaktere bürünmüş şekli olarak yorumladığı⁶ Ahiliğin Anadolu'da teşkilatlanmasına öncülük eden Ahî Evran'dır. O, Batı Azerbaycan'ın Hoy kentinden olup Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhüsrev zamanında Anadolu'ya gelmiştir. Ahî Evran, debbağları (dericileri) ve diğer esnaf kollarını da içine alan, günümüzde de "Bedesten" diye adlandırılan, dönemine göre büyük sanayi sitelerinin kurulmasına öncülük etmiştir.⁷ Kendisi, Evhadüddin Kirmanı'nın kızı olan Eşi Fatma Ana'nın kurduğu "Baciyân-ı Rûm" teşkilatını da himaye ederek her iki kurumun gelişmesi için çaba sarf etmiştir.⁸ Ahiler, fetihlerin Batı'ya doğru götürülmek istediği noktalarda sınır boyu sakinlerini koordine görevi de üstlenmiştir

Anadolu Selçukluları dönemi ve sonrasında Ahilerin faaliyet gösterdiği yerleşim birimlerinden biri, Ankara'dır. Ahiler bölgenin önemli şehirlerinden olan şehrin siyasi, sosyal ve kültürel hayatında önemli tesir icra etmişlerdir.

Ahileri şehrin siyasal ve sosyo-kültürel alanında önemli derecede etkin kılan başlıca unsur eğitimli, iyi yetişmiş insan güçüdür. Anadolu Selçuklularının 1290'dan itibaren Anadolu'daki nüfuzunu kaybetmesiyle başlayan siyasi boşluk, bu nitelikli insan gücü sayesinde Ankara'da çok hissedilmemiştir.

Eratnalıların Ankara'da etkin olduğu dönemi de kapsayan Ahilerin nüfuzu 1361-62'de Osmanlılara bağlanıncaya kadar devam etmiştir. Bu süreçte Ankara Ahilerine Ahi Hüsameddin Hüseyin, onun ardından oğlu Şerafeddin, Mehmed, Yusuf, Hasan, Hüseyin gibi Ahi reisleri liderlik etmiştir.⁹ Ancak Ahilerin Ankara'daki siyasi nüfuzunun, hükümet-me arzusundan ziyade, ticaretin gelişmesinde elzem olan huzur ve güven ortamı ihtiyacının tabii bir neticesi olduğu söylenebilir. Nitekim İkdam Gazetesi Ahmed Refik Ankara Ahilerine Dair" başlıklı makalesinde "Ahiler hükümet etmezlerdi. Bununla beraber hükümdar bulunmadığı yerlerde hâkim onlardı. Ankara'da da hükümdar bulunmadığı için memleket ahilerin elliinde idi. Ahilerin saltanatla alakaları yoktu. Bu sebepten Selçuki devletinin hâkimiyet ve inkırazi, Ahilik üzerinde hiçbir tesir icra edememişti. Ankara, Selçukilerin inkırazından sonra İlhanilerin eline geçtiği zaman Ahilik Ankara'da yine hâkimdi..." Diyerek bu duruma dikkat çekmektedir.¹⁰

⁶ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolanizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, Ankara 1942, c.II, s. 283.

⁷ Yusuf Ekinci, Ahilik, Ankara 1991.

⁸ Ziya Kazıcı, "Ahilik", DIA, İstanbul 1988, c. 1, ss. 540-542; Galip Demir, "Ahilik ve Yükselen Değerler", <http://Ahilik.net/wp-content/uploads/2008/11/Ahilik.pdf>. (Erişim Tarihi: Ekim 2017).

⁹ Ahiler her ne kadar I. Murat'ın Rumeli Seferi'ne çıkış sürecinde Osmanlı'nın doğu sınırlını güvenlik altına alma gayesine matuf savaşmadan şehri teslim etseler de şehirde nüfuz sahibi olmayı sürdürmüştürlerdir. Emel Kılıç, "Ortaçağ'dan Günümüze Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu: Kalite Merkezli Yaşam Bildiri Kitabı, Kayseri 2011, s. 323.

¹⁰ Abdülkerim Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara 2011, s. 3, 12.



Ahilerin siyasi nüfuzunun, dönemin şehirleşme anlayışının doğal bir sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu döneme özgü kale-şehirlerinin istişareye dayalı yönetim anlayışı onlara bu imkânı sunmuştur. Ahi yönetim şeklinin naif bir yapıya sahip olduğunu söylemek de çok mümkün değildir. Ahi reislerinin kimi zaman bir valinin ya da hâkimin görevlerini de icra ettikleri, şehrin teşekkül ettirilmiş askeri birlikleriyle düşman saldırularına karşı savundukları hatta Yıldırım Beyazıt döneminde Ankara'da büyük bir Ahi isyanı çıktıgı ve devleti epey uğraştırdı nakledilmektedir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin nüfuzunun artmasına dek sürmüştür, Fatih'le birlikte ahilerin faaliyet alanları daralarak ticarete münhasır yapıya bürünmüştür.¹¹

Ahilerin Yerleşik Kültüre Geçişi, Şehirleşmeye Katkıları

Anadolu'da Selçuklular, Beylikler ve Osmanlıların hâkimiyet göstergelerinden biri, fethedilen yere cami yapılması ya da en büyük kilisenin camiye çevrilmesidir. İnşa edilen cami, tekke veya zaviye yeni bir yerleşim biriminin ilk nüvesini teşkil eder. Zira ibadeti hür, bağımsız olarak icra etme yanında cami, tekke, medrese, türbe gibi dini yapılar, sosyal ve kültürel açıdan toplumun temel ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Dini kurumlar merkezde kalmak üzere aile yapısına ve coğrafi konuma uygun olarak, komşuluk hukukuna riayetle (ki bunun ilk göstergelerinden biri güneşini kesmemektir) yerleşim birimleri inşa edilmeye başlanır, mahalle ve diğer yerleşim birimleri teşekkül eder.

Mimaride fonksiyonellik ve fayda esastır. Cami, tekke ve zaviye gibi ortak kullanım alanlarının inşasında malzemenin daha uzun ömürlü olması tercih edilirken konutlar için aynı durum pek söz konusu değildir. Vakıflar haricinde şahısların mülkiyet edinememesi bu tarz yapılanmayı destekleyen bir unsur olup şehirlerin daha kısa dönemlerde ihtiyaca göre şekillenmesine de imkân vermektedir, arza ve arazi üzerinden emek karşılığı olmaksızın kazanç elde etmenin önüne geçmektedir.¹²

Ankara'da ahiler tarafından inşa edilen camiler, zaviyeler, medreseler yerleşik kültüre geçişte, şehirleşmede önemli işlev görmüşlerdir. Ahi Şerafeddin (ilk restorasyon 689/1290-91), Ahi Yakub, Ahi Elvan (732-762/1331-1360 tarihleri arası), Yeşil Ahi (Ahi Hüsameddin'in yaşadığı 650-695/1252-1295 tarihleri arası), Ahi Tura, Geneği, Ahi Yakub (h. 794/), Ahi Arab camileri; Ahi Bayezid, Ahi Çelebi, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hacı Murad, Ahi Halife, Ahi Hüsam, Ahi İsmail, Ahi Mahmud, Ahi Mesud, Ahi Minnet, Ahi Selman, Ahi Adilşah, Ahi Şerafettin, ahi Tura, Ahi Yakub, Ahîcik, Ahi Balluca, Ahi Toğrul, Ahî Fatma Bacı, Ahi Sinan ve Ahi Çomak Zaviyeleri, ; Kızıl Bey, Melike Hatun, Saruç Sinan, Ak Medrese, Seyfiyye, Yeşil Ahi (1438-39), Sarmiyye, Mezid Bey medreseleri, şehrin dokusuna tesir eden Ahi yapılarıdır. 15. Yüzyılın önemli sufilerin-

¹¹ Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 15.

¹² Bk. Eyüp Kömürcüoğlu, Ankara Evleri, İstanbul Matbaacılık, İstanbul 1950, ss. 16-56; Can, "İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari", VI. Dini Yayınlar Kongresi: ss. 427-428; Turgut Cansever, Kubbe-i Yere Koymamak, İstanbul 2016, ss. 146, 155.



den Bayramîliğin kendisine nispet edildiği Hacı Bayram-ı Veli'nin aynı zamanda bir Ahi şeyhi oluşu,¹³ Ahilerin en azından bu döneme kadar sadece esnafların oluşturduğu lonca sistemini aştığını göstermektedir.¹⁴

Ahilerin çerçevesini çizdiği çarşılarda şehirleşme açısından önem arz etmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren çarşı esnafının rastgele değil, yaptıkları ticari faaliyete göre organize gruplara ayrıldığı bilinmektedir. Bu durum sadece Ankara'ya münhasır olmayıp bütün şehirler için geçerli bir olgudur.¹⁵ Ankara'da Ahilere bağlı meslek gruplarına göre de yerleşim birimlerine verilen adlar şöyledir:

Baklaççı, Bostancıyan, Helvacıyan (Helvacılar), Kettânîn (pamuk tüccarları), Börekçiler, Buryacılar (Hasırcılar), Keyyyâlîn (Kileciler, ölçütüler), Debbâgân, Kazurân (çamaşırıcılar), Kirişçiyyân (Kririşçiler), Koyun Pazarı, Sâbûnî (Sabuncular) mahalleleri bunlar arasında sayılabilir. Belirli bir meslek dalında ün yapmış meslek erbabıyla anılan yerleşim yerleri de bunlara eklendiğinde (Boyacı Ali, Celâl Panbuğ (Pamukçu Celal), Rüstem-i Na'âl (Nalbant Rüstem), Hallâc Mahmûd, Ya'kub-ı Na'âl, Dellâl Karaca, Yusuf-ı Habbâz (ekmekçi Yusuf), Ya'kub-ı Harrât (Oymacı Yakub).¹⁶

Ankara'da ahiler tarafından inşa edilen camiler, zaviyeler, medreseler yerleşik kültüre geçişte, şehirlesmede önemli işlev görmüşlerdir. Ahi Şerafeddin (ilk restorasyon 689/1290-91), Ahi Yakub, Ahi Elvan (732-762/1331-1360 tarihleri arası), Yeşil Ahi (Ahi Hüsameddin'in yaşadığı 650-695/1252-1295 tarihleri arası), Ahi Tura, Geneği, Ahi Yakub (h. 794/), Ahi Arab camileri; Ahi Bayezid, Ahi Çelebi, Ahi Elvan, Ahi Evran, Ahi Hacı Murad, Ahi Halife, Ahi Hüsam, Ahi İsmail, Ahi Mahmud, Ahi Mesud, Ahi Minnet, Ahi Selman, Ahi Adilşah, Ahi Şerafettin, ahi Tura, Ahi Yakub, Ahîcik, Ahi Balluca, Ahi Toğrul, Ahî Fatma Bacı, Ahi Sinan ve Ahi Çomak Zaviyeleri, ; Kızıl Bey, Melike Hatun, Sarac Sinan, Ak Medrese, Seyfiyye, Yeşil Ahi (1438-39), Sarmiyye, Mezid Bey medreseleri şehrin dokusuna tesir eden Ahi yapılarıdır. 15. Yüzyılın önemli sufilerinden Bayramîliğin kendisine nispet edildiği Hacı Bayram-ı Veli'nin aynı zamanda bir Ahi şeyhi oluşu,¹⁷ Ahilerin en azından bu döneme kadar sadece esnafların oluşturduğu lonca sistemini aştığını göstermektedir.¹⁸

¹³ Göktaş, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu c. 1, s. 596.

¹⁴ Mübarek Galib, Ankara, İstanbul 1341, c. 1, ss. 48-50, c. 2, s. 8; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara Univ. Basımaevi, Ankara 1967, s. 64; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları Ankara 1978, ss. 5-12, 18-24, 103.

¹⁵ Yılmaz Can, "İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari", VI. Dini Yayınlar Kongresi: İslam, Sanat ve Estetik, (29 Kasım- 01 Aralık 2013), İstanbul, s. 421.

¹⁶ Kılıç, "Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu, s. 339.

¹⁷ Vahid Göktaş, "Hacı Bayram-ı Veli'nin Ankara'da Ahilerle İlişkileri", Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara 2016, c. 1, s. 596.

¹⁸ Bk. Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 47-122.



Bu manada Debbâghane (Bendderesi), Ahi Hacı Murad, Ahi Yakub (Ulucanlar), Ahi Tura, Ahi Çelebi, Ahi Arap, Ahi Mahmud, Ahi İsa, Ahi Kiçibey (Keçiören), Ayaş Ahi Bayır Çiftliği mahalleleri; Gölbaşı ilçesine bağlı Ahıboz köyü, Kazan İlçesine bağlı Ahi (İsmail) Köyü, Bacı Kazasına bağlı Fatma Bacı Karyesi, Ahi Çomak'tan ötürü Elmadağ'ın güney yamaçlarındaki Tekke köyü, Bacı (Fatma Bacı) köyü günümüze kadar varlığını sürdürürken Ahi İsmail, Ahi Mesud, Ahi Elvan, Ahi Aydın Ahiler ve Ahi Mamak kuruldukları dönemde köy kapsamında yerleşim birimleri idi. Bunlardan Ahi Mesud Etimesgut, Ahi Mamak da Mamak adıyla günümüzde birer metropol ilçe haline gelmişlerdir.¹⁹

Ankara'da Ahilere bağlı meslek gruplarına göre de yerleşim birimlerine adlar verilmiştir. Baklacı, Bostancıyan, Helvacıyan (Helvacılar), Kettânîn (pamuk tüccarları), Börekçiler, Buryacılar (Hasırcılar), Keyyâlîn (Kileciler, ölçücüler), Debbâğân, Kazurân (çamaşırçılar), Kırışçıyân (Kririşçiler), Koyun Pazarı, Sâbûnî (Sabuncular) mahalleleri bunlar arasında sayılabilir. Belirli bir meslek dalında ün yapmış meslek erbabıyla anılan yerleşim yerleri de bunlara eklendiğinde (Boyacı Ali, Celâl Panbug (Pamukçu Celâl), Rüstem-i Na'âl (Nalbant Rüstem), Hallâc Mahmûd, Ya'kub-ı Na'âl, Dellâl Karaca, Yusuf-ı Habbâz (ekmekçi Yusuf), Ya'kub-ı Harrât (Oymacı Yakub)²⁰ Ankara'nın yerleşik kültüründe, şehirleşmesinde Ahîlerin ne denli etkin oldukları daha iyi anlaşılmaktadır

SONUÇ

Ahî Şerafeddin (Aslanhane), Ahi Elvan, Ahi Yakub, Ahi Tura, Ahi Yeşil, Ahi Hacı Arab ve Hacı Bayram-ı Veli, şehrin siyasi (Fatih devrine kadar) ve sosyo-kültürel hayatında, mimarisinin şekillenmesinde eserleri ve isimleri günümüze kadar ulaşan Ahi temsilcileridir.²¹

Kent merkezlerinde ve kırsal kesimlerde kurulmaya başlanan Ahî zâviyeleri, esnafı organize etme, yolcuları, fakirleri gözetme, göçmenlere tarım arazileri açıp hayvancılığı teşvik etme, arazileri sulama, şehir merkezlerine gıda, yün, et ve deri gibi hammaddeleri taşıma yanında, güvenlik ve istikrar açısından da önem arz etmişlerdir. Hizmet yelpazesinin genişliği, Ahilerin etki ve nüfuz alanını da genişletmiştir.

Ahilerin de önemli katkılarıyla kimliğine kavuşan şehirler, Medinetü'l-Fazila denen medeniyetin, huzur ve mutluluğun yaşadığı birer yerleşim birimine dönüştürülmüştür. Günümüz şehirciliği zaviyesinden konuya yaklaşlığımızda da şehrin, bireyi mutluluğa mı yoksa mutsuzluğa mı sevk ettiğini mimarisinden hareketle söyleyebiliriz. Zira bireylerin yaşadıkları konutlar, şehirler kendi mana dünyaları, varlık tasavvurlarıyla uyumluysa mutluluk verir, kimliğini oluşturur, ahlâk ve erdemde yönlendirir. Değilse bireylerde çatışma ve gerilime sebep olmakla kalmaz kimlik erozyonu ve ahlâk sorunları beraberinde gelir.

¹⁹ Kılıç, agm., ss. 320, 326, 333, 336.

²⁰ Kılıç, "Ankara'da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, Ahilik Uluslararası Sempozyumu, s. 339.

²¹ Erdoğan, Ankara Ahileri ve Eserleri, s. 3, 12.



Günümüz şehir mimarisine bu zaviyeden yaklaştığımızda insanı öncelemeden pragmatist bir anlayışla evler, binalar ve şehirlerin inşası birbirinden yirmi santimlik duvarlarla ayrılan ama gönül köprüsü kurulamamış komşuluk ilişkileri o şehri hangi kategoriye yerlestireceğimiz konusunda bile fikir vermektedir. Bu durum aslında mobil ağlarla sağladığımız sanal ilişkilere benzemektedir. Ulaşım ve iletişim imkâni arttıkça ironik bir şekilde insanlar arası samimiyyete dayalı ilişkiler zayıflamış, insanlar gönül dünyasında birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Kendine, topluma yabancı bireyler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sebeple medeniyetin besiği olarak şehirleri işaret eden İbn Haldun'un şehirden kasti, herhalde insanın öncelenmediği, mananın yitirildiği bir şehir olmasa gerektir.

Medeniyet, öncelikle kemalât yolunda ilerleyen bireylerle gerçekleşebilecektir. Ancak, günümüz şehir mimarisinden hoşnut değilsek bilelim ki bu, gönüл şehrımızle doğrudan alâkalıdır ve dünyaya bir medeniyet tasavvuru sunacaksak önce birey olarak kendimizde, sonra çevremizde ve şehrımızde erdemî hâkim kılmamız gerekmektedir.

Kendimize soralım, yaşadığımız şehirde mutlu muyuz? Cevabımız evetse bunu yaygınlaştıralım. Değilse önce kendi kalp şehrımızden başlayarak mutluluğu hâkim kılacak adımlar atmanın bizden sonraki nesillere borcumuz olduğunu unutmayalım.

KAYNAKÇA

Abdülkerim Erdoğan (2011). *Ankara Ahileri ve Eserleri*, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yay., Ankara.

Ahmet Cahid Haksever (2012). “Osmanlı Şehrinin Kültürel Dokusunda Tasavvuf: Çorum Örneği”, *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu(25-27 Kasım 2011)*, Ankara.

“Şehrin Kimliğinde Vakıf Geleneği ve Tasavvufi Kurumlar: Tekkeler, Zaviyeler, Türbeler (Çankırı Örneği), *Uluslararası Çankırı'nın Manevi Mimarları Sempozyumu*, (12-14 Mayıs 2017).

Emel Kılıç (2011). “Ortaçağ’dan Günümüze Ankara’da Ahi Yerleşimlerinin Adlandırılması Meselesi, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu: Kalite Merkezli Yaşam Bildiri Kitabı*, Kayseri, s. 323.

Ethem Cebecioğlu (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay. Ankara.

Eyüp Kömürcüoğlu (1950). *Ankara Evleri*, İstanbul Matbaacılık, İstanbul.

Galip Demir, “Ahilik ve Yükselen Değerler”, <http://Ahilik.net/wp-content/uploads/2008/11/Ahilik.pdf>. (Erişim Tarihi: Ekim 2017).

Hikmet Tanyu (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniv. Basımaevi, Ankara.

İbrahim Hakkı Konyalı (1978). *Ankara Camileri*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları Ankara.



Mübarek Galib, *Ankara*, İstanbul 1341, c. 1, 2.

Ömer Lütfi Barkan (1942). “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara, c.II.

Selim Özarslan (2012). “Dinin Osmanlı Şehirlerindeki Yeri ve Dini Kurumlar”, *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu (25-27 Kasım 2011)*, Çorum Belediyesi Yay. Ankara.

Turgut Cansever (2016). *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul.

Vahid Göktaş (2016). “Hacı Bayram-ı Veli’nin Ankara’da Ahilerle İlişkileri”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, c. 1.

Yılmaz Can, “İslam Medeniyetinde Şehirleşme ve Mimari”, *VI. Dini Yayınlar Kongresi: İslam, Sanat ve Estetik*, (İstanbul 29 Kasım- 01 Aralık 2013).

Yusuf Ekinci (1991). *Ahilik*, Ankara.

Ziya Kazıcı (1988). “Ahilik”, *DIA*, İstanbul, C. 1

EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NIN FÜTÜVvet ANLAYIŞININ AHÎLİK DEĞERLERİNİN OLUŞUMUNA KATKISI

**THE CONTRIBUTION OF ABU'L-HASAN AL-
KHARAKANI'S UNDERSTANDING OF FUTUWWA
TO THE FORMATION OF THE VALUES OF
AKHISM**



Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN
Kafkas Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ahmeteminseyhan@gmail.com



Özet

Türk-İslam medeniyetinin öncü şahsiyetlerinden Ebu'l-Hasan El-Harakânî (ö. 425/1033), hem yaşadığı çağda hem de ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen, ufuk açıcı sözler söyleyen ve söylediklerini uygulayan bir İslâm âlimidir.

Yusuf Hemedâni (ö. 535/1140), *Ahmet Yesevî* (ö. 562/1166), *Haci Bektâşî Velî* (ö. 670/1271) ve *Haci Bayram-ı Velî* (ö. 833/1429) gibi gönül sultanları onun öğretisini takip etmişlerdir. Gönüller sultani *Mevlânâ da* (ö. 670/1271) manevî mûrşidi kabul ettiği El-Harakânî'den "bilgeler bilgesi" diye bahsetmiş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş ve *Mesnevî'sinde* menkibelerini anlatmıştır. *Şems-i Tebrîzî de* (ö. 645/1247) *Makâlât* adlı eserinde ondan sitayıle söz etmiştir.

Temel medeniyet değerlerinin anlamsızlaştırılmaya çalışıldığı şu günlerde El-Harakânî ve Ahi Evran (ö. 659/1261) gibi İslâm medeniyet havzalarında yetişen rol model şahsiyetlerin Kur'ân ve sünnet'ten ilham alarak geliştirdikleri öğretilerin bilinmesi ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması büyük önemi haizdir.

Kars'ta medfûn bulunan, Anadolu merkezli medeniyet birikiminin öncülerinden sayılan, hayatını İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya adayan, dünyevî makamlara itibar etmeyen, tüm insanları sevgi, şefkat ve merhametle kucaklayan Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışının bilinmesi ve bunun Ahiliğin temel prensiplerinin oluşumuna sağladığı katkıların ortaya konulması gerekmektedir.

Bu tebliğde El-Harakânî gibi bir bilgenin fütüvvet anlayışının temellerini oluşturan doğruluk, diğerkâmlık, sedakârlık, isâr, cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, kahramanlık, kötülige iyilikle mukabele etme, ahde vefa ve tevazu gibi üstün ahlâkî değerlerin Ahiliğin ilke ve esaslarının oluşumuna sağladığı katkılar değerlendirilmektedir. Nitekim El-Harakânî; "Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu'l-Hasan'in sofrasında ekmek yemeye de lâyiktir" diyerek asırlar öncesinden asimilasyonun, ötekileştirmenin ve ayrımcılığın yanlışlığını dikkat çeken, dili, dini, irki, rengi ve mezhebi ne olursa olsun her insana değer veren bir gönül sultanıdır.

Anahtar Sözcükler: Ebu'l-Hasan El-Harakânî, Ahi Evran, Fütüvvet, Ahilik, Isâr.



Abstract

Abu'l-Hasan al-Kharakani, one of the leading figures of the Turkish-Islamic civilization, influenced people with his ideas both in the time he lived and in the ages that followed, is an Islamic scholar who speaks horizon words and implements what he says.

The sultans of hearts such as Yusuf Hamadani (d. 535/1140), Ahmed Yasavi (d. 562/1166), Haci Bektaşı Veli (d. 670/1271) and Haci Bayram Veli (d. 833/1429) followed his teachings. Mavrlana, the sultans of hearts (d. 670/1271), mentioned that al-Kharakani is spiritual mentor and wise man and expressed that he learned many things from him and told legends in his book of Masnavi. Shams-i Tabrizi (d. 645/1247) also praised him in his work Makalat.

In these days when the values of the basic civilization are tried to be made meaningless, it is very important to know the teachings developed by the role model figures such as al-Harakani and Ahi Evran (d. 659/1261), which are raised in the Islamic civilization basins, through inspiration from the Qur'an and sunnah and to transfer them to future generations.

It must be known the understanding of the futuwwa of Abu'l-Hasan al-Harakani, who is considered to be the forerunner of the Anatolian-centered civilization, who is entombed in Kars, who is devotes his life to understand and to live Islam, does not respect worldly authorities, embraces all people with love, mercy and compassion and revealed the contributions to the formation of the basic principles of Akhism.

In this paper, the contributions of superior moral values such as correctness, altruism, sacrifice, generosity, hospitality, heroism, response to goodness to evil, abandonment and humility, which constitute the basis of understanding of futuwwa a philosopher like Harakani, is evaluated for the formation of principles and rules of Akhism. Indeed he said "Who comes to this caravan may give his/ her bread (livelihood), do not ask his/ her the belief; inasmuch as, anyone, who are worthy of carrying spirit in the Holy maqam of Allah, of course, also are worthy of eating bread on the table of Abu'l-Hasan" and noted that the errors of assimilation, marginalization and discrimination centuries ago and showed that he gave the value of every human being regardless of their language, religion, race, color and sects.

Keywords: *Abu'l-Hasan al-Kharakani, Ahi Evran, Futuwwa, Akhism, Altruism.*



GİRİŞ

Seyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer El-Harakânî (ö. 425/1033), yaklaşık on asır evvel Horasan bölgesinde doğan, orada yetişen ve ömrünün sonlarını Anadolu'da geçiren, Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 234/848) kendine model alan, Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlanan tâhrik ehli bir súfidir. El-Harakânî, dergâhında binlerce talebe yetiştiren, insanların gönüllerini fetheden, fikirleriyle kendisinden sonra gelenlere tesir eden ve "Horasan Erenleri"nin yetişmesinde önemli rol oynayan bir İslâm âlimidir.¹

El-Harakânî, dili, dini, ırkı, rengi ve mezhebi farklı her insana "sîrf insan olduğu için" değer veren ve bütün mü'minlerin kalbinin "Allah ve insan sevgisiyle" dolu olmasını isteyen bir mûrşid-i kâmildir.² O, Kur'ân-ı Kerîm³ ve sahîh sünnet⁴ beslenen hem yaşadığı çağda hem de ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen, ufuk açıcı sözler söyleyen ve söylediklerini uygulayan bir bilgedir. Nitekim Yusuf Hemedânî (ö. 535/1140), Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaşî Velî (ö. 670/1271) ve Haci Bayram-ı Velî (ö. 833/1429) gibi gönül sultanları onun öğretisini takip etmişlerdir. Celâleddin Rûmî de (ö. 670/1271), manevî mûrşidi kabul ettiği El-Harakânî'den "bilgeler bilgesi" diye bahset-

¹ Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebû'l-Hasan-ı Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri)* Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin), Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 29, 32-33, 49; Uludağ, Süleyman, "Harakânî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 94; Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 2003, C. 3, Sayı: 11, s. 29-35; Çelik, İsa, "Tasavvufî Düşünce Tarihinde Ebû'l-Hasan el-Harakânî", *Kafkas Üniversitesi Harakanî Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 80-81; Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebû'l-Hasan-ı Harakânî", *Tasavvuf Îlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara, 2005, Yıl, 6, Sayı: 14, s. 565-590; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083.

² el-Harakânî'nin muhabbetullah anlayışı ve hakikî âşıklarda bulunmasını tavsiye ettiği özelliklerle ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi", *JASSS, International Journal of Social Science*, Adiyaman, 2016, Spring I, Number: 43, s. 71-89; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'ye Göre Hakikî Âşıkların Temel Özellikleri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Denizli, Mart/ 2016, Yıl, 3, Sayı: 5, s. 20-49.

³ el-Harakânî'nin Kur'ân'a vukûfiyeti konusunda şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünin Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664; Koçyiğit, Hikmet, "Ebû'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Ayet Yorumlarının Tefsir Açılarından Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars, 2012, s. 331-349.

⁴ el-Harakânî'nin sünnet anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet'e Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS*, October 2013, Volume 6, Issue 8, s. 551-588; Seyhan, Ahmet Emin, "Ebû'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 101-126; Kartal, Alparslan, "Ebû'l Hasan Harakanî'nın Peygamber Tasavvuru", *KAÜ, SBED*, Bahar, 2015, Sayı: 15, s. 161-175.



miş, pek çok şeyi ondan öğrendiğini ifade etmiş ve *Mesnevî*'sında menkibelerini anlatmıştır. Şems-i Tebrîzî de (ö. 645/1247) *Makâlât* adlı eserinde ondan sitayıle söz etmiştir.

Dinî ve ahlâkî değerlerin erozyona uğratılmaya çalışıldığı günümüzde El-Harakânî ve Ahî Evran (ö. 659/1261)⁵ gibi İslam medeniyet havzalarında yetişen model şahsiyetlerin Kur'ân ve sünnet'ten ilham alarak geliştirdikleri öğretilerin bilinmesi ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

Kars'ta medfûn bulunan, Anadolu merkezli medeniyet birikiminin öncülerinden sayılan, hayatını İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya adayan, dünyevî makamlara itibar etmeyen, tüm insanları sevgi, şefkat ve merhametle kucaklayan El-Harakânî, fütüvvet anlayışını “doğruluk, diğerkâmlık, fedakârlık, isâr, cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, kahramanlık, kötültreğe iyilikle mukabele, ahde vefa ve tevazu” gibi üstün ahlâkî değerler üzerine oturtmuştur. Bu bakımdan onun fütüvvet anlayışı, Ahîlîğin ilke ve esaslarının oluşumunu da etkilemiştir. Çünkü El-Harakânî asırlar önce; “*Her kim bu kapıya gelirse ekmegini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah'ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu'l-Hasan'ın sofrasında ekmek yemeye de lâyiktür*”⁶ diyerek cömertliğin ve misafirperverliğin nasıl olması gerektiğini göstermiş, dili, dini,ırkı, rengi ve mezhebi farklı insanlara kucak açmış, böylece insanların barış ve huzur içinde yaşamalarına imkân/ zemin/ iklim hazırlamıştır.⁷

Bu tebliğde El-Harakânî gibi bir gönül sultanının fütüvvet anlayışının Ahîlîğin temel prensiplerinin oluşumuna sağladığı katkılar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Konuya geçmeden evvel “fetâ” ve “fütüvvet” kavramları hakkında kısa bilgiler vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Fütüvvet

Fetâ, sözlükte “genç, yiğit, cömert”; fütüvvet ise “gençlik, kahramanlık ve cömertlik” gibi anlamlara gelmektedir. “Fetâ”, nefsinin arzularına karşı çıkan ve nefis putunu kıran yiğittir.⁸

⁵ Mikail Bayram, Ahî Evran'ın ölüm tarihini deliller ortaya koymak tespit etmiştir. Ayrıntılar için bkz. Bayram, Mikail, “Ahî Evran Hâce Nâsırüddîn ile Alâuddîn Çelebi'nin Öldürülmesi ve Ölüm Tarihlerinin Tesbiti”, *İSTEM, İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, 2004, C. II, Sayı: 3, s. 40, 46. Mikail Bayram'a göre, Kırşehir Emiri olarak atanmış ve şehri ele geçirmek isteyen Moğol asıllı, aynı zamanda Mevlâna'nın dostu ve müridi Nûruddîn Caca, işgale direnen hem Ahî Evran'ı hem de Mevlâna'nın oğlu Alâuddîn Çelebi'yi öldürmüştür. Bkz. Bayram, a.g.m., s. 43, 51.

⁶ Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî*, s. 21.

⁷ Ceylan, Barbaros/ Yazıcı, İbrahim Hakkı, “Ebu'l-Hasan el-Harakani'nın Fütüvvet Anlayışı ve Hamilik Okulu”, *I. Uluslararası Harakanı Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, 2012, (ss. 160-169), s. 162. Bu tebliği sunanlar, el-Harakânî'nın fütüvvet anlayışına sadece birkaç cümle ile değinmiş, daha ziyade kurdukları Hamilik Okulu'nun tanıtımını yapmışlardır. Anlaşıldığına göre Hamilik Okulu, üniversitede “yönetim ve mühendislik” okuyan gençlere sahip çıkan söz konusu kişilerin kurdukları bir okuldur. Bu okul, daha sonra Hamilik Okulu Vakfı'na dönüştürülmüştür.

⁸ Ayyıldız, Erol, *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul, 1988, s. 120; Pakalın, Mehmet



İslam öncesi Arap toplumunda “fetâ” kelimesi, “şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık” gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mütalaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil ediyordu.⁹ Benzer şekilde Horasan'da ve Irak'ta “fetâ” denilen ve en belirgin vasıfları “cesaret, kahramanlık, cömertlik ve fedakârlık” olan kişilere büyük hayranlık duyuluyordu. Kur'ân'da “fetâ” kelimesiyle “put kırın”¹⁰ veya “gördükleri baskıyla rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terk eden fedakâr gençlerin”¹¹ kast edilmiş olması da bu nitelemeye çekicilik kazandırıyordu. Bundan dolayıdır ki, halk arasında böylesine takdir edilen yiğitliği, Kur'ân'daki “fetâ” kelimesiyle irtibatlandıran sûfler bu kavramı bir tasavvuf terimi haline getirmiştir, “fetâ”yı “sûfi”, “fütüvveti” de “tasavvuf” olarak tarif etmişlerdir. Sûflere göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakikî bir sûfide de bulunması gerektiğinden sufî aynı zamanda bir fetâdır. Nitelikim Ebû Abdirrahman es-Sülemani'nin (ö. 412/1021)¹² *Kitâbu'l-Fütüvvve*'sında anlatıldığı fütüvvete ilgili âdâb, ahlak ve nitelikler aynı zamanda bir sûfide de bulunması gereken önemli meziyetlerdir.¹³

Sûfler, fütüvvet kelimesine temel ahlâkî değerleri ve en önemli fazileteri yüklemiş ve hicrî II. asırdan itibaren onu tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Fütüvvet kelimesini ilk kullanan kişinin Fudayl b. Iyâz (ö. 187/803) olduğu iddia edilmişse de, ondan önce Ca'fer es-Sâdîk'in (ö. 148/765) bu kelimeyi kullandığı ve “fütüvveti, ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmek” şeklinde açıkladığı bilinmektedir.¹⁴ Günüümüz tasavvuf araştırmacılarından Selvi ise; “*Her sûfi fütüvvet ehlidir ama her fütüvvet ehli sûfi değildir*” diyerek fütüvveti sûfiliğin bir parçası olarak görmüştür.¹⁵

Diğer taraftan fütüvvet, İslam dünyasında kahramanlık, yiğitlik ve cömertlik mefkûresinin adıdır. Çünkü şövalyelik nasıl Orta Çağ Batı dünyasına mahsus bir ülkü ise, fütüvvet de Orta Çağ İslam dünyasına ait bir ülkedür. Nasıl ki Araplar İslam'dan önceki kültürlerinde mevcut olan fütüvvet anlayışını İslâmî değerlerle geliştirip devam ettirmişler, nasıl ki Farslar “cevan-merdi” anlayışını aynı şekilde İslam sözgecinden geçirmişler ise, Türklerde kendi “Akılık” ülküsünü İslâmî ahlak ve değerlerle geliştirerek devam ettirmişlerdir. Arap kültüründe ideal kahraman, sehabet ve şecaat timsali olan fütüvvet erinin adı “fetâ”, İran kültüründe “cevan-merdi” ve Türk kültüründe “akı (eli açık,

Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul, 1993, s. 638; Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DIA*, İstanbul, 1996, XIII, 260.

⁹ Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet”, *DIA*, İstanbul, 1996, XIII, 261.

¹⁰ el-Enbiyâ, 21/60.

¹¹ el-Kehf, 18/10, 13.

¹² Uludağ, Süleyman, “Sülemani”, *DIA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 53-55.

¹³ Uludağ, “Fütüvvet”, XIII, 260.

¹⁴ Uludağ, “Fütüvvet”, XIII, 259-260.

¹⁵ Selvi, Dilaver, “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Önçülüğü”, *İHYA, Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, C, II, Sayı: 1, s. 32.



cömert, yiğit)"dır.¹⁶ Görüldüğü üzere Türk Akılılığı İslamiyet ile Arap fütüvvet şiarından etkilenmiş, "akı"ların birbirlerine kardeşçe tutumlarından dolayı "akı" kelimesi zamanla yerini "ahî" kelimesine, fütüvvet de Abbasî Devleti'nin sona ermesiyle yerini Ahiliğe bırakmıştır.¹⁷

İslâm'ın ruhuna uygun yüksek ahlâkî değerlere sahip bir fetâ, dünya ve ahiret denegini gözeten, sosyal olaylara duyarlı, toplumda söz sahibi, aktif ve dinamik bir şahsiyettir. Fetâ, "bir lokma bir hırka" felsefesini benimsemeyen, aksine "elinin emeğini yiyen ve helal kazanç" ilkesini kendisine düstur edinen, îsâr ve sehayet sahibi, hırs, tamah ve zulümden uzak kişidir.¹⁸ Fetâ, Yüce Allah'a kulluk bilincinde derinleşen, mahlûkata şefkatle muamele eden, sadece mü'minlere değil tüm insanlara iyilik/ yardım eden, gerektiğinde arkadaşı uğruna canını feda eden kişidir. O yüzden fütüvvet, yiğitliğin ve fedakârlığın en yüksek mertebesidir. Bilindiği üzere fütüvvetin esasını fedakârlık teşkil eder. Fütüvvet, bir kimsenin başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutması, başkalarına katlanması, hatalarını görmezlikten gelmesi, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınması, kendini aşağılarda başkalarını ise yükseklerde görmesi, sözünde durması, sadakat göstermesi, kendini başkalarından üstün saymaması ve olduğu gibi görünmesidir.¹⁹

Es-Sülemî, fütüvvet kelimesinin doğruluk, cesaret, cömertlik, güzel huy, güzel konuşma, ahde vefa, misafire ikram, tevazu, kötülüğe iyilikle mukabele, yoksulu kollama, karşılıksız infak, başkalarını kendine tercih etme, toplumun faydası için kendini feda etme, kusur aramama, ayıp örtme, nefse düşman olma gibi anlamları mündemiç olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Öte yandan Halife Nâsır Lidînîllah (ö. 622/1225), sâffîler arasında yaygın olan ve gayr-i resmi bir hüviyet taşıyan fütüvvete resmi bir hüviyet kazandırmış, bu kurumu devletleştirerek siyasi desteğini arkasına almış, böylece merkezi yönetim zayıfladığı dumruklarda siyasi otoriteyi tehdit eder hâle gelen bu güçlü kurumu devletin yanına çekmeyi başarmıştır.²¹

Nâsır Lidînîllah, fütüvvet kurumunu resmileştirdikten sonra ikinci adım olarak asıl gayesini gerçekleştirmeye girişmiş, diğer Müslüman hükümdarlara yollandığı elçiler aracılığıyla onları da teşkilata dâhil ederek kendi otoritesi altında toplamaya çalışmıştır. O,

¹⁶ Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügatu'l-Türk*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 146; Kaşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lügatu'l-Türk Tercümesi*, Trc.: Besim Atalay, TDK Yay., Ankara, 2013, s. 310.

¹⁷ Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, 1991, s. 130-132.

¹⁸ Sarıkaya, Saffet, "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açıından Bir Bakış Denemesi", *SDÜİFD*, Isparta, 1999, Sayı: 6, s. 66.

¹⁹ Uludağ, "Fütüvvet", XIII, 260.

²⁰ Es-Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed, *Tasavvufâ Fütüvvet*, (*Kitâbu'l-Fütüvvet*), Thk.: Süleyman Ateş, Ankara, 1977, s. 93.

²¹ Ocak, "Fütüvvet", XIII, 261. Ayrıca bkz. Hartman, Angelika, "Nâsır Lidînîllâh", *DIA*, İstanbul, 2006, XXXII, 400.



Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykâvus'a (ö. 616/1220) Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) başkanlığında bir heyet göndermiş ve onu da teşkilata dâhil etmiştir. Halife Nâsır'ın bu faaliyetleri siyasi açıdan beklenen sonuçları doğurmadiysa da Anadolu'da Ahiliğin gelişmesi ve yayılmasında epeyce etkili olmuş, bu tarihten sonra Anadolu'da Ahilik gelişmeye başlamıştır.²²

Göründüğü üzere Ahilik, fütüvvet teşkilatının doğuşunun ardından ortaya çıkmıştır. Nitekim fütüvvet kurumunu ve Anadolu'daki tezahürü olan Ahilik teşkilatını çok iyi incelemiş bulunan Claude Cahen, fütüvvet ve Ahilik arasındaki irtibatı net bir şekilde ortaya koymuştur. Cahen, ilk ahîlerin XI. yüzyılda İran'da -üstelik bu isimle- tarih sahnesine çıktıklarını göstermiş, Ahî Evran'dan daha önce yaşamış olup Türk Ahiliği'nin asıl atası sayılması gereken Ahî Türk'ün de İran'ın Urmîye bölgesinde yaşadığına dikkat çekmiştir. Nitekim G. G. Arnakis de Anadolu Ahiliği'nı fütüvvet geleneğinin bir devamı olarak ele almıştır. Bu itibarla Ahî Evran'ın Anadolu Ahiliği'nin kurucusu olmamakla beraber onun gelişmesine büyük katkılar sağladığı, bir sûfi olması nedeniyle de Ahiliğin tasavvufî nitelikli bir kurum olduğu söylenebilir.²³

2. Ahilik ve Ahî Evran

“Ahî”, Arapça “kardeşim” manasına gelmekte olup “kardeş, siddik ve sahib (sohbet edilen arkadaş)” gibi anlamları mündemiştir.²⁴

Ahilik, kültür ve medeniyetimizi şekillendiren önemli kurum ve kavramlardan birisi olup Türklerin millî kültür ve kimliklerinin oluşturulması ve korunmasında önemli bir vazife ifa etmiştir.²⁵ Ahilik, XIII. asırda Ahî Evran tarafından teşkilatlandırılıp organize edilmiş, Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar yayılmış, göçebe Türkmenlerin yerleşik hayatı geçmelerine ve şehir hayatına intibak etmelerine imkân sağlamış,²⁶ böylece göçebe hayat ve şehir kültürü arasında bir köprü vazifesi üstlenmiştir. Ahîler, XIII. asırın ikinci yarısındaki siyasi otorite boşluğununda halkın huzur ve asayıını temin etmiş, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna da en güçlü desteği vermişlerdir.²⁷ Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin manevi mimarı Şeyh Edebâli, bir ahî şeyhidir ve damadı Osman Gazi'ye her türlü maddî ve manevî desteği sağlamıştır.²⁸

²² Ocak, “Fütüvvet”, XIII, 262.

²³ Ocak, “Fütüvvet”, XIII, 263.

²⁴ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005, I, 57; Fîrûzâbâdi, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmusu'l-muhît*, Beyrut, 1994, s. 1624-1625.

²⁵ Günay, Ünver, “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *EÜİFD*, Kayseri, 1998, Sayı: 10, s. 77.

²⁶ Kaya, Abdullah, “Anadolu'nun Türk İslam Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2014, C. 7, Sayı: 29, s. 551; Ceylan, Kazım, “Türk-İslam Medeniyetinin Öncülerinden Ahi Evran Velî ve Medeniyetimize Etkileri”, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Eskişehir, Bildiriler, C. I, s. 142.

²⁷ Sarıkaya, a.g.m., s. 70-73; Kaya, a.g.m., s. 557.

²⁸ Ceylan, a.g.t., I, 143.



Ahî Evran ve ahî şeyhlerinin çabalarıyla Ahîlik, Orta Asya'dan göç eden çok sayıda-ki sanat ve meslek erbabına kolayca iş bulmak, yerli sanatkârlarla rekabet edebilmelerine imkân sağlamak, ticarette başarılı olabilmeleri için malın kalitesini korumak, ihtiyaca göre üretim yapmak, meslek mensuplarını ahlaklı yetiştirmek, muhtaçlara yardım etmek, gereğiğinde ülkeyi savunmak amacıyla orduyla birlikte hareket etmek gibi gayelere ma-tuf olarak teşkilatlanmıştır.²⁹

Ahîlik, prensiplerini Kur'ân ve sünnet'ten almış, hazırlanan nizamnâmelerle "Fütüvvetnâme" adı verilmiş ve Ahîliğin tüm ilke ve esasları, ticâri ve ahlâkî kaideleri bu Fütüvvetnâme'lerde yazılmıştır.³⁰ Bir başka ifadeyle Ahîlik, Fütüvvetnâme'lerde yer alan dinî ilke ve ahlâkî erdemleri benimseyen ve savunan esnaf ve sanatkârların mesleki örgütlenmesidir.

Bilindiği üzere Ahîlik'te sadece mesleki kural ve prensipler değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî kurallar da çok önemlidir. Bu bakımdan teşkilata girecek kimse, ilk önce dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorundadır. Fütüvvetnâme'lere göre teşkilat mensuplarında bulunmasası gereken başlıca vasıflar vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etmek, affedici olmak ve tövbedir. Şarap içme, zina, yalan, giybey ve hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdir.³¹

Ahîlik, hiç kimseyi ötekileştirmeden bir dayanışma ve kardeşlik modeli ortaya koymuş,³² ticari ve iktisadi hayatı birçok güzellikler getirmiştir.³³ Kişinin helal kazanması ve elinin emeğini yemesi Ahîliğin en vazgeçilmez prensiplerindendir. Ahîlik değerler sis-teminin merkezinde "uhuvvet (kardeşlik)" anlayışı vardır. Referansını Ensar ve Muhâcir kardeşliğinden almıştır. O nedenledir ki ahînin kalbi Yüce Allah'a, kapısı ise yetmiş iki millete açıktır.³⁴

Ahîliğin gelişmesinde sūfî çevrelerin rolü büyük olmuştur.³⁵ Nitekim El-Harakâñ'nin talebesi Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Fütüvvetnâme* isimli risâlesi,

²⁹ Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 51. Ayrıca bkz. Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahîlik*, Konya, 1981, s. 90-91. Ancak Osmanlılar, ilerleyen asırlarda Ahîliğin aynı zamanda bir "eğitim ve öğretim ocağı" olduğunu gözden kaçırılmış; ondan gereğiştiği şekilde faydalananamamış, sadece esnaf ve sanatkâr organizasyonu olarak yeniden ihya etmişlerdir. Ayrıntılar için bkz. Bayram, Mikail, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, II, 140-141.

³⁰ Çağatay, *a.g.e.*, s. 54; Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DIA*, İstanbul, 1988, I, 540; Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvetnâme", *DIA*, İstanbul, 1996, XIII, 264-265; Anadol, Cemal, *Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara, 1991, s. 46.

³¹ Kazıcı, "Ahilik", I, 541.

³² Ceylan, *a.g.t.*, I, 142.

³³ Sancaklı, Saffet, "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İÜİFD*, Malatya, 2010, C. 1, Sayı: 1, s. 11-13.

³⁴ Aydın, Nevzat, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Ahilik Değerler Sisteminin Temel Referansları", *Ahilik Uluslararası Sempozyumu*, "Kalite Merkezli Bir Yaşam" Bildiri Kitabı, Kayseri 2011, s. 128-129.

³⁵ Çakmak, Muhamrem, "Ahîliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik Fütüvvet İlişkisi", *Hikmet Yurdu*, Malatya, 2014/1, C. 7, Sayı: 13, s. 157.



fütüvvetten bahseden müstakil risâlelerin ilki sayılan es-Sülemî'nin *Kitâbu'l-Fütüvvet* adlı eserine benzer niteliktedir.³⁶ Görüldüğü üzere El-Harakânî'nin yetiştirdiği fütüvvet ehli civanmertler fütüvvet gelenegini sürdürmüştür, yazdıkları eserlerle gönül erlerinin yetişmesine ve İslâm'ın doğru anlaşılması ve yaşammasına katkı sağlamaya çalışmışlardır.³⁷

Anadolu'da Ahîliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîruddin Mahmûd Ahî Evran b. Abbas el-Hûyî sonraları "Ahî Evran" ismiyle anılmıştır. Ahî Evran, özellikle I. Alâeddin Keykubâd'ın (ö. 634/1237) büyük destek ve yardımıyla bir taraftan İslâmî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürid ilişkilerini, diğer taraftan da işyerlerinde usta, kalfa, yamak ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatın düzenlenmesine büyük katkı sağlamıştır.³⁸ Ahî Evran, kardeşliğin, cömertliğin, yiğitliğin, fedakârlığın, doğruluğun, dürüstlüğüne, kalitenin, üretimin, ahlakin, sanatın, aklın ve bilimin esas alındığı Ahîliği sistemleştirmiştir, otuz iki çeşit esnafı teşkilatlaşdırılmış ve her birinin icazetnamelerini Kırşehir'de onlara takdim etmiştir.³⁹

Ahî Evran, Anadolu Selçukluları döneminin güçlü fikir ve aksiyon adamıdır. O, sıradan bir sûfî değil, Anadolu Ahîliği'nin baş mimarıdır. Selçuklular devrinde Kayseri'de uzun süre kadılık yapmış, I. Alâuddin Keykûbad'ın iktidarında Konya'ya yerleşmiş, saray muallimliği (Lala) yapmış, Konya'da iki hânkâh'ın şeyhi olup çok sayıda muteber talebe yetiştirmiştir. I. Gîyâsuddîn Keyhüsrev zamanında Babaîler isyanıyla ilgisinden dolayı beş sene tutuklu kalmış, II. İzzûddîn Keykâvûs'un iktidarında bir süre vezir olmuş ve ömrünün son on dört yılını Kırşehir'de geçirmiştir. Toplumda saygı duyulan bir kişi olması sebebiyle ahîleri Moğol tahakkümüne boyun eğen iktidarlarla karşı mücadeleye sevk etmiştir.⁴⁰ Büyük bir Türk-İslâm âlim ve mutasavvîfî olan Ahî Evran, doksan üç yaşındainandığı dava uğruna ülkesini işgal eden Moğollarla karşı alperenleriyle birlikte mücadele ederken Emîr Nûruddîn Caca tarafından şehit edilmiştir.⁴¹ Görüldüğü üzere Moğollarla karşı en etkili mücadeleyi örgütlü bir güç olan ahîler vermiş, dolayısıyla Moğol zulmünden de en çok onlar etkilenmemiştir.⁴²

Öte yandan Ahî Evran'a göre Ahîlige girenler mutlaka bir sanata/ mesleğe sahip olmalıdır. Çünkü ahî, helal kazanmakla mükelleftir. Helal kazanmanın yolu, kişinin kendi

³⁶ Ocak, "Fütüvvetnâme", XIII, 264.

³⁷ Alkış, Yıldırım, "Anadolu'nun Fethi ve Şehit Ebu'l-Hasan Harakanı", Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014, *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB)*, Bildiriler, II, 610.

³⁸ Kazıcı, "Ahîlik", I, 540. Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 144.

³⁹ Ceylan, *a.g.t.*, I, 136.

⁴⁰ Bayram, Mikail, "Hâce Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî'nin İntihalciliği", *SÜİFD*, Konya, 2005, Sayı: 20, s. 8. Mikail Bayram, Ahî Evran'ın halk arasında latifeleri ile tanınan Nasreddîn hoca olduğu kanaatindedir.

⁴¹ Ceylan, *a.g.t.*, I, 136.

⁴² Ceylan, *a.g.t.*, I, 143.



emeğiyle geçinebileceği bir mesleğe sahip olmasıyla mümkündür. Kaldı ki zengin olan bir ahî, başkalarına çok daha fazla hizmet/ yardım/ iyilik edebilir. Ahî Evran'a göre bir ahî, cihat idealine de sahip olmalı ve insanların gönüllerini İslâm ile buluşturtmaya çalışmalıdır.⁴³ Zira cihat Kur'ân'da farz kılınmıştır. Ahî Evran'ın yirmi kadar eser kaleme aldığı dikkate alınacak olursa onun dimî ilimlere vakıf bir İslâm âlimi olduğu anlaşılır. Nitekim onun fikirlerinin kaynağı Kur'ân ve sünnet'tir. Zira yetiştirdiği ahîlerin örnek yaşıtları, İslâm'a gönülden bağlı civanmertler olduklarının apaçık bir göstergesidir. Çünkü ahîler, pırlerinin telkin ettiği bu ilkeler çerçevesinde yaşamış ve etraflarına da güzel örnek olmuşlardır.⁴⁴ Onlar, kurdukları vakıflar aracılığıyla "cami, köprü, çeşme, su keşmerleri, han, hamam, kervansaray, yol ve kaleler" inşa ederek Anadolu'nun İslamlAŞMASINA "mimari açıdan" da destek sağlamışlardır.⁴⁵ Bu nedenledir ki, Anadolu'da yaşayan hıristiyan Rum ve Ermeniler, ahîlerin çalışkanlığına ve meslek ahlakına hayran olmuş, onlardan bazıları bu olumlu intiba nedeniyle İslâm'ı seçmişlerdir. Ticaretin gelişmesiyle sağlanan huzur ve refah ortamı, Anadolu'yú güvenli bir liman haline getirmiš, böylece Türkistan'dan Anadolu'ya yapılan göçler de artmıştır.⁴⁶

Ahî Evran, her sanat ve ticaret kolu için peygamberlerden veya azizlerden bir pîr belirlemiš, o sanata rağbet uyandırmış, böylece o mesleğin kutsallığını topluma ve sanatkârlara telkin etmiştir. Ahî Evran, böyle yaparak her bir sanatkârin ve esnafın mesleğine sadakatle bağlanması temin etmiştir.⁴⁷

Hiç kuşkusuz Ahîliğin bu denli kabul görmesinde dini en güzel şekilde temsil ve tebliğ eden peygamberlerin model olarak sunulması ve "fütüvvetin öncüleri" kabul edilme-leri etkili olmuştur. Nitekim konuk ağırlamada Hz. İbrahim,⁴⁸ kendisine kötülük edenleri affetmede Hz. Yûsuf,⁴⁹ özür dilemede Hz. Âdem,⁵⁰ sebat ve kararlılıkta Hz. Nûh,⁵¹ teslimiyette Hz. İsmail,⁵² sabırda Hz. Eyyûb⁵³ ahîlere örnek olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde her meslek erbabının peygamberlerden bir pirinin olduğunun kabul edilmesiyle de ahîler motive edilmişdir. Örneğin çiftçilerin pîri Hz. Âdem, hallaçların pîri Hz. Şît, terzilerin pîri Hz. İdris, denizcilerin pîri Hz. Nûh, marangozların pîri Hz. İbrahim, çobanların pîri Hz. Mûsâ ve Hz. İshâk, fırıncıların pîri Hz. Zülkifl, dokumacıların pîri Hz. İlyâs, demircilerin pîri Hz. Dâvud, hekimlerin pîri Hz. Lokmân, balıkçıların pîri Hz. Yûnus, seyyahların pîri

⁴³ Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 142.

⁴⁴ Bayram, Mikail, "Baba İshâk Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evran İle İlgisi", *Diyanet Dergisi*, C. 18, Ankara, 1979, s. 77-78.

⁴⁵ Kaya, a.g.m., s. 556-557.

⁴⁶ Kaya, a.g.m., s. 554.

⁴⁷ Bayram, "Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı", II, 144.

⁴⁸ Hûd, 11/69-70.

⁴⁹ Yûsuf, 12/100-101.

⁵⁰ el-Bakara, 2/37; et-Tâhâ, 20/122.

⁵¹ Yûnus, 10/71-72; Hûd, 11/38; Nûh, 71/2-28.

⁵² es-Sâffât, 37/102-103.

⁵³ el-Enbiyâ, 21/83-84; es-Sâd, 38/41-44.



Hz. İsâ ve tüccarların pîri de Hz. Muhammed kabul edilmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte sûfîler her yönyle örnek kabul ettikleri Hz. Muhammed'i "seyyidü'l-fityân (yiğitlerin efendisi)" olarak görmüş ve öyle isimlendirmiştir.

Şimdi El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışını yansitan bazı sözlerini değerlendirerek onun fikirlerinin Ahlîlik değerlerinin oluşumuna sağladığını katkıları tespit etmeye çalışalım.

3. El-Harakânî'nin Fütüvvet Anlayışı

El-Harakânî'nin hayatı incelendiğinde onun İslâm medeniyetinin yükselmesinde, Anadolu'nun ve Hindistan'ın⁵⁵ İslâm ile tanıştırılmasında çok mühim bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun doğduğu ve yetiştiği Horasan bölgesinde yaşayan mü'minler, sahâbe ve tâbiûn'un cihat ruhuyla hareket etmiş ve îlâ-i kelimetullah vazifesini hakkıyla yerine getirmeye çalışmışlardır. El-Harakânî de aynı yolu takip etmiş, İslâmî ilimleri teditinden sonra Harakan'daki dergâhında binlerce civanmert yetiştirmiştir. Onun kalpleri fethetmek için yaptığı çalışmalar uzun yıllar sonra meyvelerini vermiş, "Horasan Erenleri" diye bilinen on binlerce gönül insanı yetiştirmiştir. Bu gönüll erleri İslâm'ı temsil ve tebliğ için yollara düşmüş ve emaneti kendilerinden sonra gelenlere devretmişlerdir. Böylece El-Harakânî'nin başlattığı "gönülleri İslâm ile buluşturma hareketi" Kars'a kadar gelmiş, buradan da tüm Anadolu'ya ve Balkanlar'a yayılmıştır.

Kuşkusuz El-Harakânî'nin fütüvvet anlayışının esasını çalışkanlık teşkil etmiştir. Zira o, her zaman insanın çalışmasını ve elinin emeğini yemesini tavsiye etmiştir.

1.1. Çalışkanlığa Önem Vermesi

El-Harakânî, "Üç zümre için Allah'a yol vardır: Mücerred ilimle (uğraşan âlim),⁵⁶ hırka ve seccade ile (sûfi) ve kürek ve elle (çalışan işçi); yoksa boş duran nefis insanı helak eder"⁵⁷ derken çalışmaya ve üretmeye dikkatleri çekmiştir. Hedefi olmayan ve boş şeylerle meşgul olan kişiyi şeytanın ve şeytanlaşmış insanların helak edeceğini ifade etmiştir.

El-Harakânî, bir insanın üzerine farz olmayan şeyle vakit öldürmesini de yanlış bulmuş ve "İlimden sana ne kadar lazımsa o kadarını al. İbadetten de Şeriat senden ne kadarını istiyorsa o kadarını yap. Ama sana asıl lazım olan şudur: Sabahtan akşamaya

⁵⁴ Sarıkaya, a.g.m., s. 63.

⁵⁵ Konuya ilgili bilgi için bkz. Palabıyık, M. Hanefi, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *Ekev Akademi Dergisi*, (Yaz 2007), Yıl: 11, Sayı: 32. s. 139-152; Palabıyık, M. Hanefi, "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler", *Ekev Akademi Dergisi*, (Güz 2007), Yıl: 11, Sayı: 33, s. 67-94.

⁵⁶ Bu teblîğde el-Harakânî'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılrken el-Harakânî'nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

⁵⁷ Attâr, a.g.e., s. 628; Çiftçi, a.g.e., s. 44.



*kadar insanların razı olduğu, olacağım bir işte ol! Akşamdan sabaha kadar da Hakk'ın memnun olacağım bir işte ol!*⁵⁸ demiştir. Görüldüğü üzere El-Harakâni, çalışıp üretmenin çok önemli olduğunu ifade etmiş; “*Kalplerin en aydını, içinde halkın (takdirinin ve alkışının) yer almazı kalptir. Amellerin en iyisi, içinde mahlük (insanlara gösteriş yapma ve övgü bekleme) düşüncesinin olmadığı ameldir. Nimetlerin en helali, kendi emeğinle (alin terinle) kazandığındır*”⁵⁹ diyerek alın teriyle yapılan çalışmaya ve helal kazanca özellikle vurgu yapmış, insanları ellerinin emeğini yemeye davet etmiştir. El-Harakâni, bu sözüyle miskin miskin oturan, üretmeden tüketen, “bir lokma bir hırka” anlayışını savunan tembel âbid ve zâhidleri de eleştirmiştir. Çünkü o, tamamen dünyadan el etek çekmeyi, tâc ile hırkaya bürünmeyi ve belli evrâdü ezkâr ile iktifa etmeyi yeterli görmemiştir. O, “*Boş kaldığın zaman hemen başka işe koyul!*”⁶⁰ âyetini kendine referans almış ve “*İş kendilerinden el çekmedikçe (ölüm onlara gelinceye kadar), civanmertler işten (görev ve sorumluluklarından asla) el çekmez*”⁶¹ diyerek sürekli aktif ve dinamik olmayı tavsiye etmiştir.

El-Harakâni; “*Dünya, peşinden koştuğun sürece senin padışahındır. Ama sen ondan yüz çevirince onun sultani olursun*”⁶² derken de dünyanın aldatıcı cazibelerine kapılmamak gerektiğine⁶³ dikkat çekmiş, her mutasavvîf gibi o da dünya sevgisinin tamamen kalpten çıkarılması ve üç talakla boşanması gerektiğini söylemiştir.⁶⁴ Zira ona göre dünyanın kölesi olanlar ahireti unutur ve bütün yatırımlarını geçici olan dünya hayatına yaparlar.⁶⁵ Oysa ebedî ve kalıcı olan ahiret yurdudur.⁶⁶ Bu itibarla bir mü'min, dünyadan da nasibi unutmamalı, ama sonsuz olan ahiret hayatına daha fazla önem ve öncelik vermelidir. Nitekim hem El-Harakâni hem de Ahî Evran ömür boyu böyle bir düşünceyi savunmuş, insanların çalışmalarını ve ellerinin emeğini yemelerini tavsiye etmiştir.

1.2. Merhamete Önem Vermesi

El-Harakâni, Allah sevgisini kalbinde taşıyan bir kimsenin tüm mahlûkata merhametle muamele edeceğini ise şöyle ifade etmiştir: “*Varlıklara (tüm mahlûkata) karşı merhameti olmayan kişi Allah sevgisini kalbinde taşıyamaz.*”⁶⁷ El-Harakâni, bu sözüyle

⁵⁸ Attâr, a.g.e., s. 625-626.

⁵⁹ Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtû'l-'Uns min Hazarâti'l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdi Pûr), İntişârat-ı Kitâbfurûşîyi Mahmûdî, Tahran, 1336, s. 299'den naklen Çiftçi, a.g.e., s. 35.

⁶⁰ el-Însirâh, 94/7.

⁶¹ Attâr, a.g.e., s. 629.

⁶² Attâr, a.g.e., s. 622.

⁶³ el-En'âm, 6/32; el-Enbiyâ, 21/16; ed-Duhân, 44/38; Muhammed, 47/36; el-Hadîd, 57/20.

⁶⁴ el-Harakâni, *Seyrû Stîlûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), Sûfi Kitap, İstanbul, 2006, s. 42, 47, 48.

⁶⁵ İbrâhim, 14/1-3; el-Îsrâ, 17/20; el-Kiyâme, 75/20-21; el-Însân, 76/27.

⁶⁶ en-Nahl, 16/96; et-Tâhâ, 20/131; el-Kasas, 28/60; el-Mü'min, 40/39; es-Şûrâ, 42/36; el-A'lâ, 87/17.

⁶⁷ Şeyh Ebu'l-Hasan Harakâni, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'i*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakâni Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 247.



kâinatta mevcut her varlığı karşılık beklemeden sevmeyi ve onlara iyi davranışmayı tavsiye etmiştir. Zira gerçek anlamda sevgi, hoşgörü ve empatiyi içselleştiren bir birey, farklı inanç ve görüşten insanları sevebilir, çok kültürlü bir toplumda barış ve huzur içinde yaşayabilir, örnek davranışları sergileyerek o insanların gönlünü kazanabilir ve tüm insanlığın yararına kalite mal, hizmet, ürün, bilgi ve değer üretebilir.⁶⁸

Göründüğü üzere El-Harakânî, bu sözyle tüm insanları sevdigini, onların dertleriyle dertlenen bir İslâm düşünürü⁶⁹ olduğunu ortaya koymuş ve takipçilerinden de bunu beklemiştir.

El-Harakânî, bir başka sözünde ise talebelerine empatiyi öğreten şu ifadeleri kullanmış ve tüm mahlükata beslediği engin şefkat ve merhameti göstermiştir: “Keşke bütün halkın yerine ben ölseydim de halkın ölüm acısını tatması gerekmeseysi. Keşke bütün halkın hesabını (Allah) benden sorsayıdı da halkın kıyamette hesap vermesi gerekmeseysi. Keşke bütün halkın cezasını (Allah) bana çektirseydi de insanların cehennemi görmeleri gerekmeseysi.”⁷⁰ “Türkistan'dan Şam kapısına kadar birinin parmağına bir diken batarsa, o diken benim parmağıma batmıştır. Aynı şekilde Türkistan'dan Şam'a kadar birinin ayağı bir taşa çarparsa, onun acısı benim acımdır; eğer bir kalpte hüzün varsa, (onun hüzünü benim hüzümüdür) o kalp benim kalbimdir.”⁷¹

El-Harakânî'nin dua,⁷² dilek ve temennilerinin söz konusu bölgedeki tüm insanları kapsadığı, onların gönüllerini kazanma amacı taşıdığı, dışlayıcı değil kucaklayıcı bir ılımlı kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahî Evran'ın da yüreğinin şefkat ve merhametle dopdolu olduğu, duygudaşlığı özümsediği ve ahîlerini de bu şekilde yetiştirmeye çalıştığı bilinmektedir.

1.3. Ehliyete ve Liyakate Önem Vermesi

El-Harakânî, henüz nefsini tezkiye edememiş bazı kıskanç kimselerin mürşit sıfatıyla ortaya çıkarak insanlara nasihat etmeye kalkışmalarını doğru bulmamış ve onları şöyle uyarmıştır: “Nakledeüler ki, şeyhin yanına gelen birisi: ‘Destur ver de halkı Hakk'a davet

⁶⁸ el-Harakânî'nin bu konularla ilgili bazı tavsiyeleri için şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Emr-i bi'l-Mâ'ruf ve Nehy-i 'ani'l-Münker Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6, Spring 2015, p. 815-832.

⁶⁹ el-Harakânî'nin tefekküre verdiği önemle ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071. Ayrıca bkz. Seyhan, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı”, s. 112-113.

⁷⁰ Attâr, a.g.e., s. 606.

⁷¹ Attâr, a.g.e., s. 604; Çiftçi, a.g.e., s. 21.

⁷² el-Harakânî'nin dua anlayışıyla ilgili şu çalışmalarla bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar”, *KAÜİFD*, Kars 2015, Sayı: 3, s. 88-109; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenlere Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KAÜ., Harakanî Dergisi*, Kars, Yıl, 2014, C. 1, Sayı: 2, s. 35-68.



edeyim’ dedi. Şeyh (El-Harakâni): ‘Halkı kendine davet etme halin son bulmadıkça asla!’ dedi. Adam: ‘Ey Şeyh! Halkı kendine ve nefşine davet mümkün mü?’ diye sordu. Şeyh dedi ki: ‘Evet evet! (Bu işi daha güzel yapan) başka birisi davet eder de, bu davet senin hoşuna gitmezse, bu başkalarını kendine davet etmiş olmanın nişanı olur!’⁷³

El-Harakâni, bu sözüyle de emaneti ehline verme duyarlılığına sahip birisi olarak fazilet, ehliyet ve liyakat esaslı görevlendirmeye dikkat çekmiş ve işlerin ehil olmayanlara tevdi edilmesini asla doğru bulmamıştır. Bilindiği üzere ahîler de ehliyet ve liyakate çok önem vermiş, işini iyi yapmayanların pabuçlarını dama fırlatmış ve bu tür kimseleri meslekten men etmişlerdir.

1.4. Doğruluk ve Dürüstlük Vurgusu

El-Harakâni; “*Abası (elbisesi) olan çoktur. (Oysa) kalp doğruluğu gereklidir. Elbisenin (cübbənin) ne faydası olur? Çul giymek ve arpa yemekle adam olunabilseydi eşeklerin de adam olmaları gereklidir*”⁷⁴ diyerek özü ve sözü bir olmayanın kâmil bir mü’min olamayacağını söylemiştir.

El-Harakâni; “*Allah kuluna, imandan sonra (tezkiye olmayı başarmış) temiz yürek ve (her zaman hakkı söyleyen ve Allah’ı anan) doğru dilden daha büyük hiçbir şey ihsan etmemiştir*”⁷⁵ derken de doğru sözlü olmanın önemine işaret etmiştir. Sarsılmaz bir iman, temiz bir kalp ve doğru sözlü olmak ancak bu yolda gösterilecek azim ve kararlılıkla elde edilebilir. Nitekim Ahî Evran’ın da bu düşüncede olduğu, doğruluğa ve dürüstlüğe son derece önem verdiği bilinmektedir.

1.5. Diğerkâmlık ve Fedakârlık Tavsiyesi

El-Harakâni’nin şöyle dediği nakledilmektedir: “*İki kardeş vardı bir de anaları. Her gece (nöbetleşerek) kardeşlerden biri annenin, diğerinin Allah’ın hizmetiyle (ibadetle) meşgul olurdu. Allah’ın hizmetiyle meşgul olan kardeş, Rabbine hizmet ettiği için memnundu, kardeşine: ‘Bu gece de Allah’ a hizmet etme hakkından benim için feragat et (sen anamiza bak, ben ise ibadete devam edeyim)’ dedi. (Kardeşi de onun bu teklifini kabul etti. İbadet yapmayı seven kardeş) o gece Allah’ a hizmet yolunda başını secdeye koydu ve bir rüya gördü. (Rüyasındaki) bir ses: ‘Kardeşini affettik, seni de onun hatırlına bağışladık’ dedi. O: ‘Ama ben Allah hizmetindeydim, o ise anne hizmetinde; beni onun ameli sayesinde mi bağışlıyorsunuz?’ dedi. Ses: ‘Evet öyle; zira senin yaptığın işe Bizim ihtiyacımız hiç yok, oysa kardeşinin yaptığı hizmete annenin mutlak ihtiyacı vardır’ dedi.*”⁷⁶

Göründüğü üzere El-Harakâni, ibadetin önemini kabul etmekle beraber, muhtaç insanların yardımına koşmayı, nafile namaz, oruç, hac ve zikir gibi ibadetlerden çok daha önemli görmektedir. Bu durum, onun farz veya nafile ibadetleri küçük gördüğü veya ya-

⁷³ Attâr, a.g.e., s. 598.

⁷⁴ Attâr, a.g.e., s. 628.

⁷⁵ Attâr, a.g.e., s. 628.

⁷⁶ Attâr, a.g.e., s. 600. Ayrıca bkz. el-Harakâni, *Nûru ’l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 261-262.



pilmasını istemediği anlamına gelmemekte, tam tersine onun fedakârlık anlayışı hakkında bir fikir vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in de cihada katılmak için kendisinden izin isteyen bir sahâbî'ye anne ve babasının hizmetinde olmasını tavsiye ederek izin vermediği bilinmektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere El-Harakânî, bu tavrıyla “önem ve öncelik” gibi bir ayrima gitmiş, Hz. Peygamber'in sünnet'inin arkasındaki esas maksadı doğru anlamış ve daha önemli işlere daha fazla zaman ayrılmazı gerektiğini söylemiştir.

El-Harakânî, civanmertlerini insanların hizmetinde olmaları konusunda eğitip bilinçlendirmiştir. Bu nedenledir ki El-Harakânî, sadece ibadet yapmayı yeterli görmemiş, birey ve toplum odaklı çalışmalarдан yana olmuştur. O, toplumun ve insanlığın sorunlarının çözümüne yönelik faaliyetler yapılmasını ve insanların gönüllerine girilmesini tavsiye etmiştir. Onun bu şekilde insanlara sevgi, merhamet ve şefkatle davranışması, onlara eğitim imkânlarının sunulmasını önermesi ve talebelerine böyle bir düşünceyi aşılaması son derece mühimdir. Bu bakımdan onun “ibadet öncelikli” değil, “insan ve toplum öncelikli bir din anlayışını” savunduğu ifade edilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, hem Allah yolunda hem de zayıf ve çaresizlerin temel insan haklarını korumak amacıyla gerektiğinde savaşmayı bile müslümanlara görev olarak yüklemektedir.⁷⁸ Âyetlerde ifade edildiği üzere temel insan haklarından mahrum bırakılanır, inancı ve mezhebi ne olursa olsun herkese sahip çıkmak, çaresiz insanların haklarını savunmak ve bu uğurda gereklse ölmeyi göze almak Yüce Allah'a kulluguñ ve itaatin bir gereğidir. Aksine bir davranış söz konusu âyetleri doğru anlamamaktır. Bu itibarla, Kur'ân ve sünnet'in öngördüğü bir İslâm toplumu olabilmek için yapılması gerekenler bellidir. Sadece belli bazı ibadetleri yaparak kurtuluşa ereceğini zannetmek doğru değildir. Zira dünya ve ahiret saadeti için mü'minlerin İslâm'ın diğer emir ve yasaklarını da öğrenmeleri ve uygulamaları şarttır. Bu nedenle El-Harakânî'nin savunduğu mezkûr düşüncenin Kur'ân ve sünnet ile uyumlu olduğu açıktır. Kaldı ki Ahî Evran'ın da bu düşüncede olduğu, ahîlerin kalplerinin Yüce Allah'a, kapılarının ise yetmiş iki millete açık olmasını ifade ettiği ve fedakârlığı çok önemsemiği bilinmektedir.

1.6. Cömertliği Teşviki

“*El-Harakânî, Sultan Mahmud'un bana ögüüt ver' demesi üzerine ona şöyle demişti: 'Şu dört şeye dikkat et: Günahlardan sakın, namazı cemaatte kıl, cömert ol, Allah'ın yaratıklarına şefkat göster!'*”⁷⁹

⁷⁷ Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 21/Cihâd, 2 (IV, 191-192).

⁷⁸ “*Öyleyse, bu dünya hayatını ahiret ile takas etmek isteyenler Allah yolunda savaşınlar! Allah yolunda savaşan herkese, ister öldürülmüş olsun ister zafer kazansın, zamanı geldiğinde büyük bir mükâfat ihsan edeceğiz. Nasıl olur da Allah yolunda savaşmayı ve “Ey Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu topraklardan kurtar[ıp özgürlüğe kavuştur] ve rahmetinle bizim için bir koruyucu ve destek olacak bir yardımcı gönder!”* diye yalvaran çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklar için savaşmayı reddedersiniz? İmana ermiş olanlar Allah yolunda savaşırlar, hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise şeytanı güçler uğrunda. O halde Şeytan'ın dostlarına karşı savaşın; Şeytan'ın hile ve tuzakları kesinlikle zayıfla.

⁷⁹ Attâr, a.g.e., s. 598-599.



El-Harakâni, bu sözünde Kur'ân'ın da önemli bir tavsiyesi olan cömertliği⁸⁰ Sultan Mahmud'a hatırlatmıştır. Nitekim cömertlik, El-Harakâni'nin savunduğu temel ahlâkî değerlerden olup Ahîliğin de en vazgeçilmez prensiplerinden birisidir.

1.7. Yiğitlik ve Kahramanlık Tavsiyesi

El-Harakâni; “(*Ey civanmertler! Allah'ın Arş'ı (emanet, tebliğ vazifesi) sirtimize konulmuştur (zira müslüman olmak sorumluluk almaktır). Ey civanmertler! Yük ağırdır, cehd edin (üstün gayret gösterin) ve yiğitçe davranışın!*)”⁸¹ derken civanmertlerine yiğitlik aşılamış, onları vazifelerini en güzel şekilde yapmaya teşvik etmiş, kendisi de yetmiş üç yaşında Allah yolunda kahramanca savaşırken şehit düşmüştür.⁸² Nitekim Ahî Evran da bu düşüncede olup, ülkesini Moğol işgaline karşı korurken doksan üç yaşında şahadet rütbesine erişmiş bir gönül sultانıdır.

1.8. Tevazu ve Hoşgörü Tavsiyesi

“*Nakledildiğine göre El-Harakâni, kendisine yaptığı ziyareti tamamlayan Sultan Mahmud'u yolcu ederken ayağa kalkıp onu kapıya kadar uğurlamıştır. Bu duruma şansızın Mahmud şöyle demiştir: 'İlk defa geldiğimde iltifat etmemiştir, şimdi ise ayağa kalkiyorsun. O hâl neydi? Bu ikram nedir?' El-Harakâni ise: 'Önce sultanlık gururu ve bizi imtihan için gelmiş din, şimdi gönül kırıklığı ve dervişlik hâli ile gidiyorsun ve dervişlik devletinin günüşi üzerinde ıstdamaya başladı. Daha önce sultan olduğun için ayağa kalkmamıştım, şimdi ise derviş olduğun için (Allah karşısındaki acziyetini fark edip, mütevazı olmaya karar verdiğin ve öyle davranışmaya başladığın için) ayağa kalkıyorum'* demiştir.

⁸³

El-Harakâni bu sözüyle; “*Rahmân'ın has kulları ki, onlar yeryüzünde tevazu ve vakar içinde yürürlер ve ne zaman kötü niyetli, dar kafalı kimseler kendilerine laf atacak olsa, (sadece) selâm! deyip geçerler*”⁸⁴ âyetine atıfta bulunmuş ve öğrencilerine tevazu ve vakar içinde olmalarını, yolda yürürken bile tevazu ile yürümelerini tavsiye etmiştir. El-Harakâni, hayatı boyunca bu âyete uygun davranışmış, kendisine tevazu gösterene tevazu ile mukabele etmiştir.⁸⁵ Ahî Evran'ın da tevazu ve hoşgörü sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü etrafına bu kadar çok ahîyi toplamayı başaran birinin son derece yumuşak kalpli ve mütevazı biri olması zaten beklenen bir durumdur.

⁸⁰ Yûsuf, 12/88; en-Nahl, 16/90; el-Hadîd, 57/11, 18.

⁸¹ Attâr, *a.g.e.*, s. 603.

⁸² el-Harakâni'nin şehitlik anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 135-168.

⁸³ Attâr, *a.g.e.*, s. 599.

⁸⁴ el-Furkân, 25/63.

⁸⁵ el-Harakâni'nin hoşgörü anlayışıyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir Yazoğlu, Ruhattin, “Ebu'l-Hasan Harakâni'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 1, s. 1-10; Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, 2014, Sayı: 2, s. 81-116.



1.9. Kötülüğe İyilikle Mukabele Tavsiyesi

El-Harakânî; “*Bir mü'mini incitmeden sabahdan akşamaya varan bir kimse, o gün akşamaya kadar Peygamberle (s.a.v.) yaşamış (gibi) olur. Eğer mü'mini incitirse Allah onun o gündükü ibadetini kabul etmez*”⁸⁶ diyerek talebelerine insanları incitmeme, kötülüğe iyilikle mukabele etme tavsiyesinde bulunmuştur. Zira El-Harakânî, İslâm kardeşlik bağlarının⁸⁷ çok güçlü olması gerekiğinin bilinciyle bu sözü söylemiştir. El-Harakânî, bir başka sefer “*İnsanlar üç zümredir. Biri incitmediğin halde incinir, diğeri incitirse incitir. Üçüncüsü incitsen de incitmez*”⁸⁸ diyerek adeta, “İşte kâmil bir mü'min böyle olmalı, din kardeşlerinin hatalarını abartmamalı, onlardan gelen bazı sıkıntılara katlanmalı, pireyi deve yaparak ortalığı karıştırmamalı, müslümanların vakitlerini boş ve kısır tartışmalarla öldürmemeli, incinse de incitmemeli, kardeşlerinin ayıplarını örtmeli ve affa sarılmalıdır” demek istemiştir. Nitekim Ahî Evran’ın da tipki El-Harakânî gibi bu ahlâkî ilkeleri savunduğu, insanların incitilmesini doğru bulmadığı ve her zaman kötülüğe iyilikle mukabele edilmesini tavsiye ettiği malumdur.

1.10. İhvana Nasihat (Sohbet) Tavsiyesi

El-Harakânî şöyle demiştir: “*Allah Teâlâ; ‘Şu civanmertlerin sohbetine karşılık ne isterisin?’ diye (bana bir soru) sorsa (ben) yine bunları (civanmertlerimle sohbet etmeyi) isterim’ derim.*”⁸⁹

Göründüğü üzere El-Harakânî, talebeleriyle Hz. Peygamber'in Ashâb-ı Suffe⁹⁰ ile yaptığından benzerini yapmış ve onların eğitimiyle ilgilenmiştir.⁹¹ Nitekim Kur'ân'da da emredildiği üzere Hz. Peygamber daima mü'minlere öğüt vermiş,⁹² muallim olarak gönderildiğini söylemiş,⁹³ bazen sabah namazından sonra ashâbiyla sohbet etmiş,⁹⁴ ba-

⁸⁶ Attâr, a.g.e., s. 628.

⁸⁷ İslâm kardeşlik bağlarının güçlendirilmesiyle ilgili âyetler için bkz. “...Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmiştî. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuşsunuz...” Âl-i İmrân, 3/103. “Öyleyse, Allah'tan yana bilinç ve duyarlık içinde olun; aranızda kardeşlik bağlarınızı canlı tutun...” el-Enfâl, 8/1. “Mü'minler ancak kardeşler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin...” el-Hucurât, 49/10. Ayrıca bkz. et-Tevbe, 9/11; el-Ahzâb, 33/5.

⁸⁸ Attâr, a.g.e., s. 631.

⁸⁹ Attâr, a.g.e., s. 635.

⁹⁰ Bir eğitim kurumu olan suffice hakkında bilgi için bkz. Bakır, Mustafa, “Suffe”, *DÂA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 469-470.

⁹¹ Allah'ın kitabını kendi aralarında müdârese ve müzâkere için bir araya gelenlere Hz. Peygamber'in övgüsüyle ilgili bkz. İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Mukaddime, 17 (I, 82-83).

⁹² “*Bununla beraber yine de hatırlatıp öğüt ver! Zira gerçeği hatırlatıp nasihatte bulunmak (sohbet etmek), inananlara ve inanacıklara fayda verir.*” ez-Zâriyât, 51/55. “*O halde, [hakikati başkalarına] hatırlat, bu hatırlatma ister fayda ver[iyor görünüşün, [ister görünmesin].*” el-Â'lâ, 87/8. Ayrıca bkz. et-Tekvir, 81/27-28; el-Gâşıye, 88/21.

⁹³ İbn Mâce, Mukaddime, 17 (I, 83).

⁹⁴ Tirmizî, 39/İlim, 16 (V, 44); İbn Mâce, Mukaddime, 6 (I, 15-16).



zen onları usandırmamak için sohbetlerine ara vermiş,⁹⁵ bazen de belli vakitleri hanım sahabîlere ayırip onlara vaaz ve nasihatte bulunmuştur.⁹⁶ Sahâbe, onun bu sohbetlerini sanka başlarının üzerinde bir kuş var, kırıdasalar uçacakmış gibi pür dikkat dinlemiştir.⁹⁷ El-Harakânî, bu konuda da Hz. Peygamber'i kendine örnek almış, ilimle meşgul olmuş ve üstadlarından ögrenmeklerini civanmertlerine öğretmiştir.

El-Harakânî, çevresindeki müslümanların İslâm'ı doğru öğrenmelerini temin maksadıyla dergâhında yaptığı ufuk açıcı sohbetlere davet etmiştir.⁹⁸ Nitekim o, bir keresinde şöyle söylemiştir: “*Her kim beni dost bilirse Hakk’i sevmış olur. Her kim Hakk’i severse civanmertlerin (eğitim-öğretim amaçlı) sohbetine aralıksız devam eder. Her kim civanmertlerin sohbetine devam ederse Hakk’ın sohbetine devam etmiş olur; (zira bu dergâhta bulunanlar Yüce Allah’ı tanırlar; O’nu bütün kalpleriyle severler ve tüm dünyaya O’nun adını duyurma bilincine ulaşırlar. Onların tek amaçları vardır; o da Hakk’ın rızasını kazanmaktır.)*”⁹⁹

El-Harakânî, bütün bu sözleriyle mü’minleri Allah yolunda üstün gayret göstermeye davet etmekte, bilgi edinme amaçlı yapılan ders, sohbet, mütalaâ, münazara, müzakere ve münakaşaların önemine işaret etmekte ve İslâm’ın doğru anlaşılması ve tanıtılmasının ne denli önemli olduğunu altını çizmektedir. Nitekim Ahî Evran’ın da bir eğitimci olduğu, saray da muallimlik yaptığı, kitaplar yazdığı, ahîlerle sohbet ettiği ve onları kâmil mü’min olarak yetiştirmeye çalıştığı bilinmektedir.

1.11. Tebliği Şuuru Aşılaması

El-Harakânî, insanların Yüce Allah'a şirk koşmalarına çok üzülmüş, herkesin İslâm'ın emir ve yasaklarını uygulayarak cennete girmesini arzulamış¹⁰⁰ ve bu istegini şu sözleriyle ortaya koymuştur: “(*Ey civanmertler!*) Allah’ın Arş’ı (*emanet, tebliğ vazifesi*) sırtımıza konulmuştur (*zira müslüman olmak sorumluluk almaktır*). *Ey civanmertler!* Yüük ağırdır, cehd edin (*üstün gayret gösterin*) ve yiğitçe davranışın (*cesur ve metanetli olun,*

⁹⁵ Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Thk.: M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 50/Sîfatü'l-Münâfîkîn, 19 (III, 2182-2183).

⁹⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 3/İlim, 36 (I, 34).

⁹⁷ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvud*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 39/Sünne, 23 (V, 114).

⁹⁸ El-Harakânî'nin eğitim anlayışıyla ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği-”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 14, 2014/2, s. 11-42.

⁹⁹ Attâr, a.g.e., s. 611.

¹⁰⁰ Onun sosyal sorumlukları yerine getirme tavsiyesiyle ilgili şu çalışmaya bakılabilir: Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies*, Ankara Turkey, Volume 9/2, Winter 2014, s. 1350-1355. Onun nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, *Kafkas Üniversitesi Harakanî Dergisi*, Kars, 2014, C. 1, Sayı: 1, s. 1-32.



İslâm'ı tebliğ ve temsilden asla vazgeçmeyin! ”¹⁰¹ “Âlim sabah kalkar ve ilmini artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu'l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönlüne yücelik (gerçek İslâm'ı) ulaştırma (Allah'ı doğru tanıtma, İslâmî değerleri doğru temsil etme) derdindedir.”¹⁰² “(Gerçek) âşıklar kimseye yük olmayanlardır. Kalbi Allah aşkı yanıp diğerlerinin (dünyadaki başka insanların) de kalbini bu aşkla tutuşturanlardır.”¹⁰³

El-Harakânî'nin sözleri incelendiğinde onun dünyadaki en önemli hedefinin Hz. Muhammed ve seçkin sahâbe'nin yaptığı gibi İslâm'ı tebliğ ve temsil olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Bu bakımdan El-Harakânî, yaratılışın gayesinin Hakk'a ve tüm insanlığa hizmet etme bilincinde bir âlim olarak her zaman İslâm'ı tebliğ görevinin şururunda olmuştur.

“Nakledildiğine göre Sultan Mahmud El-Harakânî'yi ziyareti esnasında ondan bir yadigar olsun diyerek isteyip hatıra olarak aldığı hakî gömlek yanında iken Sevmenât kentinde bir savaşa katılmıştır. Savaş sırasında içine mağlup olma korkusu düşüncesi, atın- dan aşağı inip bir köşeye çekilmiş, yüzünü toprağa koymuş ve El-Harakânî'nin gömleğini eline alıp şu duayı etmeye başlamıştır: ‘Ya İlahî! Şu hırkanın sahibinin yüzü suyu hürmetine, şu kâfirlere karşı bize zafer verirsen, ganimet olarak ele geçireceğim her şeyi dervişlere vereceğim!’ Tam bu esnada kâfirlerin tarafında bir toz ve duman kopmuştur. Kâfirler karanlıkta kılıçlarını birbirine saplayıp birbirlerini katletmiş ve sonra da dağılıp gitmişlerdir. Böylece İslâm askeri bir zafer kazanmıştır. O gece Sultan Mahmud'un gördüğü rüyada El-Harakânî ona şöyle demiştir: ‘Hırkamızın yüzü suyu hürmetine (samimiyle ve inanarak yaptığın bu dua sayesinde ve Yüce Allah'ın lütfu ve inâyetiyle) Hakk'ın dergâhında muzaaffer oldun. Eğer o anda sen (kâfirlerin tamamının müslüman olmalarını) isteseydin kâfirlerin tümüne (senin o samimi duan neticesinde belki de Allah Teâlâ) İslâm'ı nasip ederdi (buna sen vesile olabilirdi)n!”¹⁰⁵

El-Harakânî, bu söyleyle adeta Sultan Mahmud'a hitaben: “Neden dünyalık istedin? Bu insanların müslüman olmalarını isteseydin ya! Böylece çok daha büyük bir sevaba nail olurdun. Bundan sonra, dünya öncelikli (ganimet ve esir alma amaçlı) değil ahiret öncelikli dua et! Gerçek cihat ruhu ile hareket et! Tebliğ ve temsile ağırlık ver! İnsanların gönüllerini fethetmeye çalış!” demiş ve Sultan Mahmud'u rüyasında irşada devam etmiştir. Onun bu ikazının -her ne kadar rüya yoluyla gelen bir bilgi olsa ve herkes için bir bağlayıcılığı bulunmasa da- Kur'ân ile uyumlu olduğu ifade edilebilir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, hakikati inkâra şartlanmış olanların İslâm'a davet edilmesi görevini,¹⁰⁶ İslâm'ı en

¹⁰¹ Attâr, *a.g.e.*, s. 603.

¹⁰² Attâr, *a.g.e.*, s. 611, 632.

¹⁰³ Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 225.

¹⁰⁴ el-Mâide, 5/67, 92, 99; en-Nâhl, 16/35, 82; en-Nûr, 24/54; el-Ankebüt, 29/18; Yâsin, 36/17; et-Tegâbûn, 64/12.

¹⁰⁵ Attâr, *a.g.e.*, s. 599.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/67, 92, 99; İbrâhîm, 14/52; en-Nâhl, 16/83; el-Kasas, 28/87; el-Ahzâb, 33/45-46; eş-Şûrâ, 42/15; et-Tegâbûn, 64/12; el-Gâsiye, 88/21.



güzel şekilde yaşayarak temsil vazifesini¹⁰⁷ ve bunun da en güzel metot ile yapılmasını¹⁰⁸ müslümanların omuzlarına yüklemektedir. Dolayısıyla El-Harakânî, tüm bu âyetlerin farkında olarak ganimeye değil, “insanların Yüce Allah’ı tanımlarına önem, öncelik ve ağırlık” vermiş ve bu hususu Sultan Mahmud’a rüyasında hatırlatmıştır, denilebilir.

Kanaatimizce El-Harakânî’nin, Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından biri olan Sultan Mahmud’a Hindistan bölgесine fetih hareketleri düzenlemesini,¹⁰⁹ oralara medreseler kurmasını, İslâm âlimlerini bu kurumlarda görevlendirmesini, buralarda düzenli eğitim-öğretim faaliyetinin gerçekleştirilmesini¹¹⁰ ve İslâm kültürünün bu bölgelerde de tanıtılmasını tavsiye etmesi tebliğî verdiği önemin bir göstergesidir. Bu nedenledir ki Sultan Mahmud ve oğlu Mesud (ö. 432/1041), eğitim ve öğretimle önem vermiş, saraylarında devrin önemli simalarını konuk etmiş, şairlere ve ulemaya son derece saygı göstermişlerdir.¹¹¹ Bilindiği üzere Ahî Evran da bu düşüncede olup her zaman tebliğ ve temsil şuurıyla hareket etmiş ve “herkesin örnek alınacağı davranışlar sergileyen ahîler” yetiştirmeye gayret etmiştir.

1.12. Tövbeye Vurgusu

El-Harakânî; “*Yüce Allah sizi temiz olarak (günahsız) dünyaya göndermiştir. Öyleyse siz de huzura günahkâr olarak varmayınız*”¹¹² derken günahlardan sakınmak gerektiğini söylemiştir. Bir başka zaman ise o şöyle demiştir: “*Hangi kapının önünde bir yıl beklersen bekle, sonunda ev sahibi sana şunu der: ‘İçeri gir de söyle. (Neden buradasın ve) ne bekliyorsun?’ (İşte ey insanoğlu!) Sen de O’nun kapısında elli sene bekle (bakalım). Senin kefili ben olurum (ki Yüce Allah seni kendi kapısından asla boş çevirmeyecek ve sana istedığını mutlaka verecektir.)*”¹¹³

El-Harakânî, böyle söyleken günah işlememeyi,¹¹⁴ Yüce Allah’ın tövbe edenlerin tövbesini kabul edeceğini¹¹⁵ ve hesabı herkesin tek başına vereceğini¹¹⁶ haber veren âyetlere işaret etmiş olmalıdır. Ayrıca o, bu sözüyle ümitsizlige kapılmadan Yaratatan’ı arayıp bulmak ve sadece O’ndan istemek gerekligine işaret etmiştir. Yani; bir insan âyetlerde

¹⁰⁷ el-Bakara, 2/143; el-Mâide, 5/8; el-Hac, 22/78.

¹⁰⁸ en-Nâhl, 16/125.

¹⁰⁹ Merçil, Erdoğan, “Gazneliler”, *DIA*, İstanbul, 1996, XIII, 481-482.

¹¹⁰ Birîşik, Abdülhamit, “Medrese”, *DIA*, Ankara, 2003, XXVIII, 333-337. Ayrıca bkz. Merçil, Erdoğan, “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DIA*, Ankara, 2003, XXVII, 363; Merçil, “Gazneliler”, XIII, 483.

¹¹¹ Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevî”, XXVII, 362, 364; Merçil, “Gazneliler”, XIII, 483.

¹¹² el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 56.

¹¹³ el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Kantarcı, s. 55.

¹¹⁴ el-Mâide, 5/35, 90-93; el-En’âm, 6/72.

¹¹⁵ el-Bakara, 2/54, 160; et-Tevbe, 9/102, 104; Hûd, 11/61; el-Mü’min, 40/3; el-Hucurât, 49/12; et-Tâhirîm, 66/8; en-Nâsr, 110/3.

¹¹⁶ Meryem, 19/95.



de ifade edildiği üzere Yüce Allah'tan ümidi asla kesmez,¹¹⁷ sadece O'na kulluk eder,¹¹⁸ sadece O'ndan yardım diler,¹¹⁹ araya araçlar koymaz ve O'na asla şirk (ortak) koşmaz.¹²⁰

Nitekim El-Harakâni; “*Tüm ömründe eğer O’nu bir kere (büyük günah işleyerek) incitmişsen tüm ömür boyu (Hz. Âdem gibi pişman olup) ağlaman gerek, şâyet (O) affederse bu sefer de: '(Ben) öyle bir Allah’ı nasıl incittim’ deyip hayiflanacaksın!*”¹²¹ derken de günahtan sakınmanın önemine ve samimi bir tövbenin nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Nitekim Ahî Evran da sürekli tövbeye vurgu yapmış, hatasız kul olmayacağına söylemiş ve ahîlerden sadece Yüce Allah'a yöneliklerini istemiştir.

Sonuç olarak, gerek El-Harakâni gerekse de Ahî Evran, ömürlerini “çalışkanlığın, yiğitliğin, kahramanlığın, cesaretin, vefanın, doğruluğun, dürüstüğün, fedakârlığın, diğerkâmlığın, cömertliğin, hoşgörünün, takvânın, tevazuun, güzel ahlâkin, şefkatin ve merhametin” önemini kavrayan civanmertler ve ahîler yetiştirmeye adamışlardır.

SONUÇ

Bu tebliğde ulaşılan sonuçları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

El-Harakâni ve Ahî Evran iki Türk-İslam âlim ve mutasavvifidir. Onları manevî anlamda besleyen, yönlendiren ve kılavuzluk eden Kur’ân-ı Kerim ve sahîh sünnet’tir.

Her ikisi de öğrencilerini dînî, insanî ve ahlâkî konularda yetiştirdirken Hz. Peygamber’i model almış, hocalarından öğrendiklerini talebelerine aktarmışlardır.

Her ikisi de toplumsal hayattan hiçbir zaman kopmamış, bir köşeye çekilip sîrf nafile ibadetlerle meşgul olmamış, toplumun sorunlarıyla ilgilenmeyi kendilerine vazife edinmişlerdir.

Her ikisi de Yüce Allah'a kulluk bilincinde derinleşmiş, mahlûkata şefkatle muamele etmiş, sadece mü'minlere değil tüm insanlara iyilik/ yardım yapılmasını tavsiye etmişlerdir.

Her ikisi de Yüce Allah'a büyük bir sevgiyle bağlanmış ve gönüllerinde İslâm'ı tebliğ ve temsil ideali taşımışlardır. Onlar, hem fikirleriyle hem de yetiştirdikleri civanmertleriyle/ ahîleriyle Anadolu'nun, Balkanların, Hindistan'ın ve Kafkasların İslâmlaşma sürecine katkı sağlamışlardır. Nitekim onların yetiştirdiği İslâm'a gönülden bağlı mü'minlerin örnek yaşıntıları, Anadolu'da yaşayan hıristiyan Rum ve Ermenileri çok etkilemiş, onların fedakârlıklarına, çalışkanlıklarına ve meslek ahlakına hayran olan bu hıristiyanlardan bazıları İslâm'ı seçmişlerdir.

¹¹⁷ Yûsuf, 12/87; ez-Zümer, 39/53.

¹¹⁸ el-Fâtîha, 1/5; Meryem, 19/65; ez-Zümer, 39/14-15, 66; el-Kureyş, 106/4.

¹¹⁹ el-Bakara, 2/45, 186; el-A'râf, 7/55, 180; el-Mü'min, 40/14, 60; el-Cin, 72/18.

¹²⁰ el-Hac, 22/8-15.

¹²¹ Attâr, a.g.e., s. 629.



Günümüz sanat ve meslek erbabının da Ahîlik'ten alacağı önemli dersler vardır. Bunun en önemlisi hiç kuşkusuz “disiplin, dürüstlük ve iş ahlâkı”dır. Geçmişte ahîlerin sahip olduğu bu ahlâkî erdemleri içselleştiren günümüz iş adamları ve meslek erbabı, “kaliteli mal, ürün ve hizmet” üreterek tüm dünyaya açılabilir, markalaşarak ülkelerinin tanıtımını yapabilir, böylece maddî olarak kazandığı gibi manevî olarak da İslâm'ı en güzel şekilde temsil ve tebliğ edebilir.

KAYNAKÇA

- Alkiş, Yıldırım (2014). “Anadolu’nun Fethi ve Şehit Ebu’l-Hasan Harakani”, Türk Dünü-
yası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir
2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Bildiriler*, (ss. 607-611).
- Anadol, Cemal (1991). *Türk İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara.
- Attâr, Ferîdüddîn (2007). *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbûl.
- Aydın, Nevzat (2011). “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Ahilik Değerler Sisteminin Temel Referansları”, *Ahilik Uluslararası Sempozyumu, “Kalite Merkezli Bir Yaşam” Bildiri Kitabı*, (ss. 125-138), Kayseri.
- Ayyıldız, Erol (1998). *Türkçe-Arapça Arapça-Türkçe Lügat*, İstanbul.
- Baktır, Mustafa (2009). “Suffe”, *DIA*, İstanbul, XXXVII, 469-470.
- Bayram, Mikail (1979). “Baba İshâk Harekâtının Gerçek Sebebi ve Ahî Evran İle İlgisi”, *Diyanet Dergisi*, C. 18, Ankara, (ss. 69-78).
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya.
- Bayram, Mikail (2004). “Ahî Evran Hâce Nâsırüddîn ile Alâuddîn Çelebi’nin Öldürülmesi ve Ölüm Tarihlerinin Tesbiti”, *İSTEM, İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, C. II, Sayı: 3, (ss. 37-57).
- Bayram, Mikail (2005). “Bir Eğitim ve Öğretim Olarak Ahi Teşkilatı”, *Islam ’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, (ss. 139-146).
- Bayram, Mikail (2005). “Hâce Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî’nin İntihalciliği”, *SÜİFD*, Konya, Sayı: 20, (ss. 7-18).
- Birişik, Abdülhamit (2003). “Medrese”, *DIA*, Ankara, XXVIII, 333-337.
- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, (1992), *Sahîhu ’l-Buhârî*, (I-VIII), İstanbul: Çağrı Yay.
- Câmî, Abdurrahman (1336) *Nefehâtu ’l-’Uns min Hazarâti ’l-Kuds*, (Nşr.: Mehdî-yi Tevhîdi Pûr), İntisârât-ı Kitâbfurûşî-yi Mahmûdî, Tahran.



Ceylan, Barbaros/Yazıcı, İbrahim Hakkı (2012). "Ebu'l-Hasan El-Harakani'nin Fütüvvet Anlayışı ve Hamilik Okulu", *I. Uluslararası Harakani Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars, (ss. 160-169).

Ceylan, Kazım (2013). "Türk-İslam Medeniyetinin Öncülerinden Ahi Evran Veli ve Međeniyetimize Etkileri", Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. *Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Bildiriler*, (ss.131-144).

Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Konya.

Çakmak, Muharrem (2014). "Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik Fütüvvet İlişkisi", *Hikmet Yurdu*, Malatya, C. 7, Sayı: 13, (ss. 143-158).

Çelik, İsa (2014). "Tasavvufi Düşünce Tarihinde Ebu'l-Hasan El-Harakâni", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, C. 1, Sayı: 1, (ss. 75-89).

Çiftçi, Hasan (2003). "Şeyh Harakâni ile Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, C. 3, Sayı: 11, (ss. 22-40).

Çiftçi, Hasan (2004). *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakâni, (Hayati, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakâni Derneği Yay.

Çiftçi, Hasan (2005). "Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakâni", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), Ankara, Yıl, 6, Sayı: 14, (ss. 565-590).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, (1992). *Sünenu Ebî Dâvud*, (I-V), İstanbul: Çağrı Yay.

Ebu'l-Hasan Harakâni (1997). *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara.

Ebu'l-Hasan Harakâni (2004). *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Ankara: Şehit Ebü'l-Hasan Harakâni Derneği Yay.

Ebu'l-Hasan Harakâni (2006). *Seyrü Sülük Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul: Sûfi Kitap.

Esed, Muhammed, (2000). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, Çev.: Cahît Koytak/ Ahmet Er-türk, İstanbul: İşâret Yay.

Es-Sülemani, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed (1977). *Tasavvufa Fütüvvet*, (Kitâbu'l-Fütüvvé), Thk.: Süleyman Ateş, Ankara.

Fîrûzâbâdî, Medüddin Muhammed b. Yâ'kûb b. Muhammed eş-Şirâzî, (1994). *Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife.

Günay, Ünver (1998). "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik", *EÜİFD*, Kayseri, Sayı: 10, (ss. 69-78).

Hartman, Angelika (2006). "Nâsır Lidinîllâh", *DIA*, İstanbul, XXXII, 400.



- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (1992). *el-Müsned*, (I-VI), İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (1992). *Sünenu İbn Mâce*, (I-II), Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem (2005). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut.
- Kartal, Alparslan (2015). “Ebu'l Hasan Harakani'nin Peygamber Tasavvuru”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15, (ss.161-175).
- Kaşgarlı Mahmud (2007). *Dîvânu Lügatu t-Türk*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (2013). *Dîvânu Lügatu t-Türk Tercümesi*, Trc.: Besim Atalay, Ankara: TDK Yay.
- Kaya, Abdullah (2014). “Anadolu'nun Türk İslam Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, Sayı: 29, (ss. 547-561).
- Kazıcı, Ziya (1988). “Ahilik”, *DIA*, İstanbul, I, 540.
- Koçyiğit, Hikmet (2012). “Ebu'l-Hasan Harakânî Hazretlerinin Bazı Âyet Yorumlarının Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalkan Matbaacılık, Kars, (ss. 331-349).
- Merçil, Erdoğan (1996). “Gazneliler”, *DIA*, İstanbul, XIII, 481-483.
- Merçil, Erdoğan (2003). “Mahmûd-ı Gaznevî”, *DIA*, Ankara, XXVII, 363.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî (1992). *Sahîhu Müslim*, Thk.: M. Fuad Abdulbâkî, İstanbul: Çağrı Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *DIA*, İstanbul, XIII, 261.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvetnâme”, *DIA*, İstanbul, XIII, 264-265.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yay.
- Palabıyık, M. Hanefî (2007). “Gaznelilerin Hindistan Seferleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32. (ss. 139-152).
- Palabıyık, M. Hanefî (2007). “Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 33, (ss. 67-94).
- Sancaklı, Saffet (2010). “Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi”, *İÜİFD*, Malatya, C. 1, Sayı: 1, (ss. 1-28).
- Sarıkaya, Saffet (1999). “Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açılarından Bir Bakış Denemesi”, *SDÜİFD*, Isparta, Sayı: 6, (ss. 49-69).
- Selvi, Dilaver (2016). “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *İHYA, Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, C, II, Sayı: 1, (ss. 1-37).



- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'de Kur'an Kültürü'nün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6, (p. 641-664).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tefekkür Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8, (p. 2053-2071).
- Seyhan, Ahmet Emin (2013). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sevgi, Şefkat, Merhamet ve Hoşgörü Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 2, (ss. 81-116).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Öğretisini Takip Edenle-re Yaptığı Özel Dualar Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Yıl, C. 1, Sayı: 2, (ss. 35-68).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", *Kafkas Üniversitesi Harakani Dergisi*, Kars, C. 1, Sayı: 1, (ss. 1-32).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2, (p. 1335-1359).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, (ss. 101-126).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Tasavvuf ve Şehitlik Anlayışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 1, (ss. 135-168).
- Seyhan, Ahmet Emin (2014). "Tasavvufî Düşündcede İnsan Yetiştirme Yöntemleri -Ebu'l-Hasan El-Harakânî Örneği-", *Hikmet Yurdu*, Malatya, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 14, (ss. 11-42).
- Seyhan, Ahmet Emin (2015). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Dualarında Üzerinde Durduğu Ana Temalar", *KAÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 3, (ss. 88-109).
- Seyhan, Ahmet Emin (2015). "Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehy-i 'ani'l- Münker Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 10/6, (p. 815-832).



Seyhan, Ahmet Emin (2016). “Ebu'l-Hasan El-Harakâñ'ının Düşünce Dünyasında Allah Sevgisi”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Adıyaman, Spring I, Number: 43, (p. 71-89).

Seyhan, Ahmet Emin (2016). “Ebu'l-Hasan El-Harakâñ'ye Göre Hakikî Âşıkların Temel Özellikleri”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl, 3, Sayı: 5, (ss. 20-49).

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, (1992), *el-Câmiu's-sahîh*, (I-V), İstanbul: Çağrı Yay.

Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *DÎA*, İstanbul, XIII, 260.

Uludağ, Süleyman (1997). “Harakâñ”, *DÎA*, İstanbul, XVI, 93-94.

Uludağ, Süleyman (2010). ”Sülemî”, *DÎA*, İstanbul, XXXVIII, 53-55.

Yazoğlu, Ruhattin (2014). “Ebu'l-Hasan Harakâñ'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kars, Sayı: 1, (ss. 1-10).

**FÜTÜVvetname’NİN HÜLASASI
OLARAK ŞEHİ SAFİ BUYRUĞU: BİR
METNİN SÜREKLİLİĞİNDEN KOPARILIP
BOŞLUKTA BIRAKILMASI**

THE SHAYKH SAFI COMMANDMENT (BUYRUK)
AS THE SUMMARY OF FUTUVvetname:
ABANDONMENT OF A TEXT IN THE PRESENCE
OF A CONTINUUM



Prof. Dr. Ahmet TAŞGIN
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi
Sosyoloji Bölümü
ahmetyt@hotmail.com



Özet

Bildiri, Şeyh Safi Buyruğunun Fütüvvetname metinlerinin içerdiği konulara sahip olduğunu ve bu sürekliliği Şeyh Safi'nin tarikat silsilesiyle birlikte konu edinmektedir. Buna göre bildirinin kapsamı Fütüvvetname'ler, yazılışları, konuları ve Buyruklar arasındaki ortak konular ve Şeyh Safi'nin Şeyh Zahid Giylani'den başlayan silsilesi ve son olarak bu silsilenin başlangıcı olan Şeyh Suhreverdi ile sınırlıdır. Bildirinin takip ettiği yöntem ise yazılı kaynaklardan yararlanarak metinlerarası karşılaştırma şeklinde olacaktır.

Şeyh Safi Buyruğu, günümüze kadar Alevi toplulukları arasında irfanın takip edildiği bir metin olarak kabul görmektedir. Bu metin, Şeyh Safi ve İmam Cafer Sadık Buyruğu olarak adlandırılmaktadır. Şeyh Safi Buyruğu, Erdebil Tekkesinin tekkeyi terk edip marifet mekrine düşüp saltanat yoluna takip etmesinin ardından marifetin yanı fütüvvetin risalesi özelliğini kaybetmiş ve Safavi siyasetinin ehlibeyt muhibbi topluluklar arasındaki düstürname metni halini almıştır. Böylece ehlibeyt muhibbi topluluklar, giderek marifeti terk ettiklerini fark etmediler ve bunun sonucunda da fütüvvet erbabi olmayı kaybettiklerini dahi anlaymadılar. Daha da önemlisi bu konuda araştırma yapan çevrelerde bu kaybı ve değişimi fark edip ortaya koyamamışlardır.

Sonuç olarak Şeyh Safi Buyruğu, Fütüvvetnamenin bir parçasıdır. Şeyh Safi de Suhreverdi ile gelen Fütüvvet silsilesinin dördüncü halkasında yer almaktadır. Bundan dolayı da Şeyh Safi'nin adıyla anılan Erdebil Tekkesinin Şii veya Batini gibi konular etrafında veya başlıklar altında aktarılması ve tartışmaya açılması, Şeyh Safi Buyruğunu geldiği ve üzerinde vücut bulduğu kevniyatını da saçma kılmıştır.

Başka bir ifadeyle metin, bağlı toplulukları biçimlendirme imkânını kaybettirmiştir ve tam tersine bağlı topluluklar metni biçimlendirmiştir. Hem de Erdebil Tekkesi mensupları tarafından bağlı topluluklar için metnin geldiği veya var olduğu mekânın dışında başka bir kevniyata ait mekânda inşa etmişlerdir. Şeyh Safi Buyruğu için hazır bir serencam böyle başlayıp bağlı topluluklar arasındaki hürmetini korumasına rağmen anlam, içerik ve metnin talepleri giderek işlevsiz hale gelmiştir. Siyaset etrafında yapılan tartışmalarla Şeyh Safi Buyruğu, Şiileşmenin aracı olmuştur. Bir başka yandan da Şeyh Safi Buyruğu, Türkoloji ve Oryantalizmin elinde Batini ve Heterodoks toplulukların senedi gibi görüülüp gösterilip Fütüvvetten ve "La Feta İlla Ali" düsturundan zıt bir mekâna ait kılınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Şeyh Safi, İmam Cafer Sadık, Buyruk, Suhreverdi, Fütüvvetname.



Abstract

The declaration states that the Sheikh Safi had the subjects contained in the texts of Futuvvetname and this continuity is taken up with the sect sequence of Sheikh Safi. Accordingly, the scope of the report is limited to Futuvvetnames, the writing processes and the issues of them, the common themes between Futuvvetnames and Commandments (Buyruk) of Sheikh Safi, and the range of Sheikh Safi starting from Sheikh Zahid Giylani, and finally the beginning of this range, Sheikh Suhreverdi. The method followed by the notification will take the form of intertextual comparisons using written sources.

The Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi has been accepted as a text of followed up wisdom, among the Alevis communities until today. This text is called the Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi and Imam Cafer Sadik. The Commandments (Buyruk) of Sheikh Safi has lost the position of being the booklet of gnosis means futuvvet, after the time that Sheik of Erdebil had left the tekke and fell to the game of gnosis and the road of reign, and became the principle text of Safavid politics among the ahlul bayt lover communities. Thus, the Ahlul bayt lover communities lose their characteristics about being components of fütiyyet without noticing that they also abandoned the gnosis.

As a result, the Commandment (Buyruk) of Sheikh Safi is a part of Futuvvetname. Sheikh Safi was also included in the fourth ring of the Futuvvet sequence, which comes with Suhreverdi. Therefore, the conveying and debating the Erdebil Tekke, which was attributed to Sheikh Safi, around the subjects and under the headings such as Shi'a or Batini made the formation, that Şeyh Safi Commandment (Buyruk) came from and built on, ridiculous. In other words, the text lost the ability to format affiliated communities, on the contrary the affiliated communities formatted the text.

They were also built by members of the Erdebil Tekke in a place belongs to formation other than the place where the text came or existed for the societies affiliated. This is how a sad story for the Shaykh Safi Commandment (Buyruk) began and despite the protection of its respect among the connected societies, meaning, content and the demands of text have become increasingly dysfunctional. With the discussions around politics, the Sheikh Safi Commandment (Buyruk) was the tool of becoming Shiite. On the other hand, the Sheikh Safi Commandment (Buyruk) was seen as the proof of Batini and Heterodox communities in the hands of Turcology and Orientalism and was made as if it belongs to a place opposite to the principle of Futuvvet and "La Feta Illa Ali".

Keywords: Sheikh Safi, Imam Cafer Sadik, Commandment (Buyruk), Suhreverdi, Futuvvetname.



GİRİŞ

Bu çalışma, Şeyh Safi veya İmam Cafer Sadık Buyruğu adıyla bilinen birçok çalışmanın da konusu olan metnin Fütüvvetname ile ilişkilendirilmesini konu edinmektedir. Burada Fütüvvetname ve buyruk metinleri arasındaki benzerlik konu ve içerik itibariyle olmasına karşın iki metin arasında ilişki kurulamadı. Çalışmanın problem olarak görüp açıklamaya çalışacağı kısım burasıdır. Metnin son işlem gördüğü zaman diliminde siyassallaşan Erdebil Tekkesinin elinden çıkmış olması, metnin de Safeviler ve Şiilerle bağlantı kurulmasına neden olmuştur. Oysa metin, Safevi ve Şii çevrelerin metni değildir ve asla bu çevreler bu metinlere ihtiyaç duymadı hatta kendilerini de bu tip metinlerle aktarmaya lüzum da görmedi.

Bu hususta yapılan çalışmalar, Buyruk ve Fütüvvetname arasında bir ilişkiden söz etmelerine rağmen bu ilişkinin nasıl olduğuna dair ortaya herhangi bir şey koyamaması ya da Erdebil Tekkesinin nasıl dönüştüğü hakkındaki kaçırıldığı dilim, metinler arasındaki ilişkinin kaçırılmasıyla sonuçlandı. Başka bir ifade ile iki metin arasındaki ilişkinin nasıl geliştiği hakkında yapılan izahlar, bütün çabalara rağmen bir noktaya taşınmadı. Niha-yetinde Yesevilik, Bektaşilik, Ahilik vb. ekol ve bağlı topluluklar üzerine yüzyılı aşan araştırmaların oluşturduğu zengin kaynak ve açıklamalar, bu konudaki literatürü genişletti¹. Ama bu genişliğine rağmen konu hakkında ileri sürülen görüşler, bir adım ileri giderek metin ve topluluklar arasındaki ilişkiyi ortaya koyamadı. Tam tersine topluluklar ile metinler arasındaki ilişkiyi belirsiz hale getirdi ve diğer yandan toplulukların tarihi süreç içerisinde kendilerinin de tercihleri nedeniyle metinlerden kopuşunu da ortaya koymadı.

Bugüne dekin yürütülen Fütüvvetname çalışmalarını da bu çerçevede değerlendire-rek yaklaşım ve yöntemleri etrafında karşılaşılan sorunlara işaret edecektir. Böylece bu çalışma, Fütüvvetnamenin anlattığı Fütüvvetin daha geniş bir alanda kurulu olduğu ve

¹ Abdülbaki Gölpinarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilati ve Kaynakları”, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Sayı 1-4, 1949-50, ss. 3-354; Yahya b. Halil el-Burgazi, “Fütüvvetname”, Neşreden Abdülbaki Gölpinarlı, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XV, Sayı 1-4, Yıl 1953-1954, ss. 76-150; Seyyid Hüseyin b. Gaybi, “Fütüvvetname”, Neşreden Abdülbaki Gölpinarlı, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XVII, Sayı 1-4, Yıl 1955-56, ss. 26-126; Franz Taeschner, “Islam Ortaçağında Futuwwa (Fütüvvet Teşkilatı)”, Çeviren Fikret İslantan, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XV, Sayı 1-4, Yıl 1953-54, ss. 1-32; Franz Taeschner, “Islam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, Tercüme Semahat Yüksel, Türk Tarih Kurumu Belleten, Cilt XXXVI, Sene, 1972, ss. 203-235; Neşet Çağatay, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşeî Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Yıl 1952, ss. 59-84; Neşet Çağatay, “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, Türk Tarih Kurumu Belleten, Sayı CLIX, Sene 1976, ss. 423-488; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Konya 1981; Neşet Çağatay, Ahilik Nedir, Ankara 1990; Muallim Cevdet, İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn-i Battuta'ya Zeyl, Çeviren Cezair Yarar, İstanbul: İşaret Yayıncıları, 2008; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 259-261; Ahmet Yaşa Ocak, “Fütüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 261-263; Ahmet Yaşa Ocak, “Fütüvvetname”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1996, Cilt 13, ss. 264-265; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayıncılar, 1998.



Türkistan Horasan hattında yer alan toplulukların adab ve erkân olarak kendilerini tanımladıkları alan da buradan çıkarılmaktadır. Bunun için de ilgili toplulukların kendilerini tanımladıkları merkezi noktanın nereden hareket ettiği kısmının bir bütün olarak takip edilememesine dikkat çekmiştir. Buna göre önerdiği yöntem ve yaklaşım çerçevesinde bugüne kazanılmış olan kaynakların yeni baştan değerlendirilerek anlam dünyasına yönelikmesi gerektiğini ve metinlerin iç anlam dünyasının önerdiği kurguya merkeze alarak çalışma yapılmasına dikkat çekmektedir.

Bu alanda gerçekleşen kurgu ve takip ettiği yöntem, başvurduğu kavramsal çerçevesi itibariyle güncelliğini koruyan tartışmayı da başlatmıştır. Alanın genişlemesine neden olan bu katkı, alanın atomize olmasına neden oldu ve açılan her bir başlık ilgili ekol ve temsilcileri arasında birbiriyle ilişkisizliğe ve daha da ötesi adı geçen şahısları birbirleriyle rakipler olarak aktarılmıştı. Bu parçalı ve parçalanmış şahsiyetlerin dünyasında meydana gelen kopukluk, metinler için de gerçekleşti. Günümüze kadar ulaşan parçalanma ve tarafları, metinler arasındaki ortak noktalar hakkında belirsizlik ve güvensizlik oluşturduğunda alanla ilgili çevreler, bu çerçeveyi aşmaya güç yetiremedi.

Fütüvvet üzerine yapılan çalışmaların metin neşri etrafında gelişliğini de söylemek mümkündür. Böylece Fütüvvete ilişkin yapılan yayınlar kaynakların genişlemesini ve alana ilgi duyan çevrelerin de artmasını sağladığı bir gerçekdir. Lakin metinlerin baştan sonra nasıl bir sorun etrafında gelişip programa dönüştüğü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme söz konusu değildir. Yani Fütüvvetname metin olarak inşa edici “yazarları” tarafından nasıl bir dünya kurgusuna sahiptiler ve buna bağlı olarak bu metinlerin bütün ayrıntılarıyla niçin kendi dünyalarını kurdukları üzerine de hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır. Fütüvvetnamelerde yer alan bu kadar kavram ve teşkilatın kurgusunda sahip olunan birikim ve meşrulaştırma unsurları dikkate alındığında Fütüvvetname, hayatın bütün aşamaları veya gündelik hayatın tamamını baştan sona kadar düzenlediği görülebilir.

Şehirler ve köyler arasında yüzlerce “Ahi” adıyla anılan zaviye, tekke ve türbenin de bir izahı yapılmalıdır. Fütüvvetin bir esnaf teşkilatına indirgenip Lonca üyeleri arasındaki iş ve istihdam konusunu nasıl düzenlendiklerine ilişkin sığ ve düzeyde değerlendirmeler, bütün bu teşkilatı, zaviye, tekke ve türbelerle anılan şahıs kadrosu ve faaliyet alanını izah edemez ya da etmekte zorlanacaktır. Genel tanım ve tespitlerin birinden diğerine devrettiği ve tekrarlara dönüşen çalışmalar, alanda çalışma yapan kurum ve kuruluşlar ile bu kurum ve kuruluşlardaki görevliler için ciddi bir finans ve kadro oluşturma görevi üstlenmiş durumdadır.

Fütüvvet çalışmalarının içerik olarak yapılmayan değerlendirmelerinin getirdiği boşluk da yine bu hususun basit düzeyde geçiştirilmesine neden olmaktadır. Fütüvvetname metinlerinin içerisinde başlıklar altında şed, şalvar, helva gibi birçok husus bulunmasına rağmen bütün bu başlıkların bireysel, sosyal ve maneviyat olarak neye karşılık geldiğine ilişkin de çalışma bulunmamaktadır. Bütün bunlara karşın var olan bu başlıkların da “İslam öncesi” adıyla uydurulan bir dilimle Müslümanların dünyasından çıkarılması da konunun zemininin bu topraklardan kaymasına neden olmaktadır. Doğal olarak Fü-



tüvvet metinleri her bir faaliyeti bir peygamber ile izah etmekteyken hem “İslam öncesi” uydurması hem de Müslümanların peygamberlere imanı etrafında tarihin bütün olarak kurgusunu da parçalayan değerlendirmeler, Oryantalist ve Türkoloji çalışmalarının kurbanı olmaktadır.

Zeki Velidi Togan'ın bu konudaki değerlendirmesi dikkat çekicidir. Yaptığı değerlendirmede Togan, Türkiye'de Fütüvvet hakkında özellikle Abdülbaki Gölpinarlı'nın yapmış olduğu yayınları işaret ederek genel olarak bu çalışmalardaki eksiklere işaret etmektedir. Lakin Togan, eleştirileri yaparken kendisi de diğer taraftan aynı hatalara düşmektedir. Özellikle Fütüvvetin Şiilik ile ilişkilendirilmesini eleştirmekte fakat kendisi de Sünni Fütüvvetten söz etmektedir. Fütüvveti Şiilik ve Sünnilik ikili kategoriden birisine yerleştirmek gerekiyorsa bu defa her ikisinin yerleşik tanımları değil de yeni bir tanım üzerinden sunulması gerekmektedir. Aksi halde Togan'ın yaptığı gibi eleştirisinin daireinden çıkamayarak Fütüvvetin talebi tam olarak ortaya konamamış olur².

“İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuasının, Prof. Fuad Köprülü'ye ithaf olunan XI. (1949/ 1950) cildinde İslami tetkikatla alakalı şu makaleler mevcuttur. Abdülbaki Gölpinarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*; Prof. Bernard Lewis *Fatimiler ve Hindistan Yolu*; Mustafa Akdağ, *Türkiye'de Medreseli İsyancılar*. Abdülbaki Gölpinarlı'nın makalesine, Fütüvvete aid eserlerden Ali b. al-Hasan b. Ca'duvayh'in “Kitab Mir'at al – Muruyvat”; Ahmed b. İlyas al-Nakkaş al-Hartburti'nin “Tuhfat al - Vasaya”; Necmi Zerkubi'nin “Kitab al-futuvva”; Abdurrezzaq Kaşani'nin “Tuhfat al - İhvan”; Alauddevle'nin “Risalat at futuvva”; Nasırı'nın manzum “Futuvvatname” nam eserleriyle müellifi meçhul farsça bir Futuvvatname'nin faksimileleri verilmiştir. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde intişar eden Neşet Çağatay'in makalesiyle Abdülbaki Gölpinarlı'nın makalesi, Türkiye'de fütüvvet tarihi tetkiklerine ait ortaya konulan ilk geniş denemelerdir; ancak Abdülbaki Gölpinarlı'nın eserinde, iltizam ettiği Şiilik lehine tarihi vesikalaları yanlış tevil etme temayülü nazarı dikkati çekmektedir. S. 61-62'de “Fütüvvet ehli, Şii veya müteşeyyi bir taifedir”, diye kesitirip atılmış ve İbn Cübeyr ile İbn Battuta'nın Suriye ve Anadolu'da Sünni Ahilerden bahsetmeleriyle Muallim M. Cevdet'in topladığı malzeme cerh edilmeğe çalışılmıştır. Gölpinarlı'nın ‘Sunnılığı’ eserleriyle sabit Mevlevi Ahileriyle, mezar taşları zamanımıza intikal eden diğer birçok Sünni Ahileri hangi kategoriye sokacağı meselesi. Bundan başka gizli teşkilatlar için tipik olan hususiyetleri ele alarak Masonlukta ve Zerdüştükte görülen “Kustî”yi Fütüvvetle bağlama ya çalışması, beyhude indiyyat olmaktan maada, tarihte birbirine benzer müesseseleri birbirinden ayırt etmek için kullanılan usullerden habersiz olduğunu göstermektedir. Avrupa'da Ahilik ve Fütüvvete ait yapılan neşriyatın ihmali edilmiş olması da Üniversite neşriyatı arasında yer alan bir eser için eksiklik olsa gerektir³. ”

² Abdülbaki Gölpinarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Sayı 1-4, 1949-50, ss. 3-354.

³ Zeki Velidi Togan, “Dünyada İslam Tetkikleri”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Cilt 1, Cüz 1-4, Yıl 1953, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954, ss. 111-112.



Fütüvvet konusunun anlaşılmaması, “tahayyülü” zorlayan bir kurguya sahip olmasından dolayıdır. Lakin Fütüvvet çalışması yapan çevreler, bu metinlerde anlatılan hususların gerçekleştiği ya da gerçekleştirilebilir olmasını muhal görmekte ve bu nedenle de metnin içeriğine dair herhangi bir söz sarf etmekten imtina etmektedirler. Tabiatıyla Fütüvvetin uygulandığı bir zaviye ve tekke olmaması yani uygulama alanı bulunmaması nedeniyle anlaşılması zor görünmekte ve görülmeyen erkânın gerçekleştirildiğine dair değerlendirmeyi de bir bakıma imkânsız hale getirmektedir.

Bu çalışma, burada ele alınan araştırmanın problemine ilişkin yaptığı tespit ve bu tespit doğrultusunda her iki metin arasında oluşan belirsizlik veya boşluğu ikmal için ileri sürdürdüğü tezi iki başlık altında toparlamak mümkündür. Bunlardan ilki Şeyh Safi'nin tarikat silsilesi; ikincisi ise Erdebil Tekkesinin siyasallaşması ardından metnin propaganda aracı olarak kullanılması ve ardından da Safeviler olarak siyasi bir hareket olarak çıkmalarıdır. Safeviler siyasi mücadelelerini verip tarih sahnesinde ortaya çıkmaya çalışırken Fütüvvet esasını terk ederek birçok yerden gelen Şii ulema eliyle sistematik olarak Şiileştirdi⁴. Burada göz ardi edilen husus ise Fütüvvetin bir program olarak devlet teşkilatı içerisinde gelişip ilerlemesi ve iktisadi alanda da kendisine yer bulmasıdır. Yoksa tek başına Şii ulema, Erdebil Tekkesini Şiileştirip Fütüvvet programı bir şekilde fıkıh ile örtmüştür önermesi bir cümle üzerine inşa edilmelidir.

Şeyh Safi Erdebili⁵, Şeyh Zahid Geylani⁶, Şeyh Cemaleddin Tebrizi, Şeyh Şihabuddin Mahmud Tebrizi, Şeyh Ruknaddin es'Sucusı, Şeyh Kudbiddin Ebubekir Ebheri, Şeyh Ebu'n-Necib es-Suhreverdi⁷'ye ulaşan silsileye sahiptir. Şeyh Safi'nin hayatını konu alan Safvetü's-Safa isimli eserin Birinci babın dokuzuncu faslin onun şecere, hırka ve isnadı başlığı altında yer almaktadır⁸.

Bu silsile nihayetinde Fütüvvet programını takip edip uygulamaya koyan kişi olarak Suhreverdi'ye ulaşırken aynı zamanda Suhreverdi'nin kendi adıyla anılan bir tarikata da çıkmaktadır⁹. Fütüvvet, devlet politikasına Abbasî Devleti içerisinde Nasır li-Dinillah ve

⁴ Ahmet Taşgin, “Hasan Harakani Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri”, II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Fütüvvet Bildirileri, Kars: Harakani Vakfı Yayınları, 2015, ss. 378-388.

⁵ Reşat Öngören, “Safiyüddin-i Erdebili”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Yıl 2008, Cilt 35, ss. 476-478; Reşat Öngören, “Safeviyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Yıl 2008, Cilt 35, ss. 460-462.

⁶ Mustafa Bahadıroğlu, “Zahid-i Geylani”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Yıl 2000, Cilt 21, ss 359-360.

⁷ Hasan Kamil Yılmaz, “Şihabuddin Suhreverdi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Yıl 2010, Cilt 38, ss. 40-42.

⁸ Serap Şah, Safvetü's-Safâ'da Safiyüddin-i Erdebili'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkibeleri, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç), İstanbul: 2007, s. 337; Şeyh Safiyüddin Erdebili İshak İbni Cebrail, Makâlât Şeyh Safi Buyruğu, Hazırlayanlar Prof. Dr. Sönmez Kutlu – Dr. Nizamettin Parlak, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008, s. 385-424.

⁹ Reşat Öngören, “Suhreverdiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Yıl 2010, Cilt 38, ss. 42-45.



Ebu'n-Necib Suhreverdi ile başlatılmış ve daha geniş yaygın bir şekilde teşkilatlanmıştır¹⁰. Aynı program Suhreverdi'nin ileri düzeydeki gayretleriyle Abbasi Devleti ve bağlı organlarında da yayilarak daha etkili hale gelmiş ve özellikle Selçuklu topraklarında devam ettirilmiş ve son şeklini almıştır¹¹.

Fütüvvet programı yaygın olarak “Şalvar” giymekle kaynaklara yansımاسına rağmen iki icazet ya da silsile ile ortaya konulmuştur. Bu iki silsile içerisinde de Fütüvvetname, icazetnameler ile aktarılan programın beyan edildiği metinlerdir. Bu metinler de aktarılan ve anlatılan program, soy ve yol silsilesi olarak birlikte vardır. Bu silsilenin konunun takibinde sağladığı imkân her nedense göz ardı edilmiştir.

Bu hususa açıklık getirmesi bakımından silsileler hakkındaki yazısında Nazmi Tombuş, iki türlü silsileden söz etmektedir. Tombuş'un yaptığı tasnif ve izah şu şekildedir:

“Şecere: Şecereler umumiyetle iki türlüdür:

1-Tarikat büyüklerinden herhangi birinin baba, dede, büyük dedelerinin adlarını biliren “Soy Kütüğü”;

2-Yekdiğerinden ahzi tarikat ve usul eden tarikat pirleri isimleri yazılı olan “Yol Kütüğü”dür.

Görebildiğimiz Fütüvvetnamelerde bu iki türlü şecere, yekdiğerine karıştırılarak çeşitli surette yazılmış, menkibevi bir şekele sokulmuştur. Yalnız Ahi icazetnamelerinde pek az farklarla yekdiğerinin aynı olarak yazılan “Yol Kütük”lerinin hakikatte daha uygun olması muhtemeldir.”¹²

İkinci olarak ise Şeyh Safi Buyruğu ya da İmam Cafer Sadık Buyruğu adıyla diğer Fütüvvetname metinlerinde olduğu gibi bazı farklılıklarla olan metin bütün Alevi topluluklar tarafından tanınıp bilinmektedir. Hatta Buyruk metinleri hemen büyük bütün oacaklar elinde de bir nüsha olarak da bulunmaktadır. Buyruk metinleri diğerleri gibi adab¹³ ve erkân¹⁴ olarak iki başlık altında toparlanabilir. Adab, genel olarak teorik sunumıyla tutumu, erkân ise davranışları belirlemektedir¹⁵.

¹⁰ Kamer-ul Huda, Şihabeddin Ömer Sühreverdî Hayatı, Eserleri, Tarikati, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 31-66.

¹¹ Fatih Güzel, Nâsır li-Dinillah'ın Halifeliği ve Şahsiyeti, (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Danışman Prof. Dr. Ahmet Önkâl), Konya: 2014, s. 127-132.

¹² Nazmi Tombuş, “Ahiler IV: Terim ve Törenler”, Çorumlu, Sayı 41, 11 Teşrin 1943, ss. 7; M. Fatih Köksal, Ahi Evran ve Ahilik, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2008, s. 85-95.

¹³ “...dinin gerekli gördüğü ve aklın güzel saydığı bütün söz ve davranışları kapsar. Hayır ve iyiliğe yöneltmesi bakımından insanın övgüye değer vasıflarına da edep adı verilmiştir.” Abdülaziz Bayındır, “Âdâb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Yıl 1988, Cilt 1, s. 334.

¹⁴ “Bir nesnenin, kendine dayandığı (en güçlü) yanı, tarafı, müsteâr olarak ‘güç, kuvvet’ anlamında kullanılır.” Rağıb el-İsbehani, Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü, Çeviren ve Notlandıran Yusuf Türker, Üçüncü Baskı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, s. 639.

¹⁵ Bu tasnifin tespitinde kendisinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Torun Beyefendiye minnettarım.



Buyruk metni, Safevi iktidarı döneminde de çoğaltılp Alevi ocaklarına ulaştırılmış ve Alevi toplulukları arasında yaygın metin haline getirilmiştir. Buyruk, dönem içerisinde içerik olarak muhafaza edilmesine rağmen giderek değiştirilip Alevi toplulukları tarafından farklı bir erkân uygulanmaya devam edilmiştir. Özellikle Şeyh Cüneyt, Şeyh Haydar ve Şah İsmail dönemi ile dönüşüm tamamlanmıştır¹⁶. Şeyh Safi soyundan gelen bu üç zamanında tarikat kendi içerisinde bir değişime uğrayarak farklı erkân ortaya konulmuştur¹⁷. Safevi iktidarı döneminde ise ikinci aşamasına geçilerek tarikat, fıkı bir mezhebe evrilerek kendisini inkâr eder hale gelmiştir¹⁸. Bu konuda yürütülen çalışmalar ise bu aşamadan itibaren yürütülmekte ve biçimlenmiş zihin dünyaları kaynaklarla kurdukları ilişkiyi de yine bu dönüşüme bağlayarak tamamlamaktadırlar. Böyle olunca da Erdebil Tekkesini giderek Şii Caferi bir karaktere bağlayıp kurtulmaktadır. Hâlbuki Erdebil ardıllarının sadece Safevi döneminde bile sufi bir içerkile var oldukları söylemeleri bugünden geriye zihinlerini işgalden kurtarmalarına yardımcı olabilirdi.

Şeyh Safi Buyrukları ile Fütüvvetnameler arasında ilişki olup ortak başlık ve hususların bulunduğuna dair çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar konu ve başlıklarındaki benzerliklere dikkat çekmişlerdir. Lakin aralarındaki ilişkinin tahmin ve benzerlikten öte aynı kaynaktan çıktığı ve aynı havzann ürünü olduğuna dair tespitinde bulunmaktan imtina etmişler ve çekimser kalmışlardır¹⁹.

Yukarıda adı verilen çalışmaların başvurduğu kaynak Bisati adıyla literatüre dâhil edilen birisi tarafından metne dönüştürülen Şeyh Safi Buyruğudur²⁰. Bu konu üzerine ciddi çalışmalar yapılmış ve akademik çevrelerin ilgisine mazhar olmuştur. Şeyh Safi, Makalatı. Menakabı, Buyruğu ve Menakibu'l-Esrar ve Behçeti'l-Ahrar anılan eserlerin bir kısmı yayınlanmıştır. Bunun dışında ise adı geçen eserler üzerine tahlil ve değerlendirmeye yapan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu eserlerin ağırlıklı noktası Erdebil Tekkesinin

¹⁶ Ahmet Taşgin, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma", I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara), Hazırlayan Gulağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, 2004, ss. 297-306.

¹⁷ Ahmet Taşgin, "Bir Baş İki Beden: Safevi Osmanlı Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş", I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, İstanbul: 2014; Ahmet Taşgin, "Şah İsmail ve Erkânı: Alevi Topluluklarının Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci", Şah İsmail ve Safeviler, Editör Ahmet Taşgin vd., İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014.

¹⁸ Arjomand Said Amir, "Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkınlık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722), Çeviren Namiq Musahî, Cappadocia Journal of History and Social Sciences, Cilt 7, Yıl 2016, ss. 160-195.

¹⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâti, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011, s. 54-61; M. Fatih Köksal, Ahi Evran ve Ahilik, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2008, s. 78-85; Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetname'lere Göre Dinî İnanç Motifleri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 42-43; Mehmet Saffet Sarıkaya, Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdîk İnceleme-Metin, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008, s. 29-44.

²⁰ Ahmet Taşgin, "Şeyh Sâfi Menakabı ve Buyruklar", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 33, Yıl 2005, ss. 441-458; Ahmet Taşgin, Şeyh Safi Buyruğu [Bisati], Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.



tarikat anlayışı ve metinler arasındaki bağlantısı üzerinedir. Metinlerin Erdebil Tekkesinde meydana gelen değişim ve bu değişimin izlerinin takip edildiği hususlardan bir tanesi olarak bu eserler üzerinde yapılan tasarrufla değiştirilmesi merkezindedir. Bu merkezin güçlü bir şekilde aktarılmasında ele alınan başlıklar daha çok Tekkenin tarikat anlayışının aktarıldığı bu metinlerdeki konular ile “Sünni” tarikatlar arasındaki benzerliklerdir. Doğrusu Buyruk metinlerinin kaynakları ve değişimi üzerine yoğunlaşmak yerine, tespit edilen eksiklik veya aksaklıların “Sünni” bir alana aktarılması çabası, çalışmaların da güvenirligini netameli hale getirmektedir. Bütün bunlardan öte Buyruk veya Menakıbü Şeyh Safi adıyla anılan bu eserlerde Şeyh Safi'nin silsilesi ve ele aldığı konu başlıklarının hangi kaynaktan geldiğine yönelik olsaydı sorunun tespitini yapmak daha kolay olabilirdi. Hatta bu yol ve anlayışla konuyu ele alan araştırmacılar, kendilerinin de düştükleri yeri ve anlayamadıkları noktayı, hatta sistematik bir yönlendirme yani mahkûm kılındıkları hegemonyayı da görmelerine fayda sağlayacaktı²¹.

Sonuç olarak Fütüvvetname ve Buyruklar arasındaki bağlantı ve ilişkinin kurulamamasını konu edinmiştir. Geniş ve yaygın olan Fütüvvetname çalışmalarına rağmen Buyruklar ile Fütüvvetnameler arasında benzerlik olduğuna işaret eden çalışmalar sınırlı sayıdır. Bu çalışmalar ise Buyruk ve Fütüvvetname arasında benzerlik olduğu ve bir ilişkiden de söz edileceğini söylemelerine rağmen tahminde bulunmaya ve neticeye varlığı ifadelerden imtina etmişler. Netice itibariyle adı geçen çalışmalar, Şeyh Safi silsilesi ve Buyruğunda yer alan konuların Alevi topluluklarının uygulamadıklarını, bilakis var olan konuların ise Fütüvvetnamelerin önemli başlıkları arasında olan “Tıraş” vb. birçok konunun dahi dikkate alınmadığı ileri sürdükleri görüşlerini neticeye vardırma da belirsizleştirmiştir.

Bu çalışma, Şeyh Safi silsilesi ile Buyruk metinlerinin uygulayıcı ve takipçisi olan, günümüzé kadar da ulaşan Erdebil Tekkesine bağlı toplulukların, Şeyh Cüneyt ile başlayan yeni bir program ile Fütüvvete bağlı erkânı uygulamamaları veya terk etmeleri nedeniyle, Fütüvvet bağlantısının kaybolmasına ve görülmemesine neden olduğu sonucuna ulaşmıştır. Şeyh Safi Buyruğunu Fütüvvetname çerçevesinde değerlendirilmemesi ve Erdebil Tekkesi mensuplarının da zaman içerisinde farklı bir erkân icat edip uygulamaya koymaları nedeniyle Buyruğu belirsiz ve konumunu netameli hale gelmiştir.

Şeyh Safi ve onun hayatını, görüşlerini ve tarikat anlayışını konu alan eserler toplamının odaklandığı siyasi değerlendirmeden ya da siyasi bir arka plandan değerlendirmelerin kurtarılıp bu metinlere ve Şeyh Safi'ye kaynak teşkil eden arka planın ön plana çıkarılması zorunludur. Bunun gerçekleştirilmesi için Safevi – Osmanlı siyasi çatışmasının bir adım gerisine giderek ve Erdebil Tekkesinin Rum diyarındaki halifelerini de dikkate alarak on beşinci yüzyılın bütününe ele alan yaklaşımla konu takip edilmelidir.

²¹ Sönmez Kutlu, Alevîlik – Bektaşîlik Yazılıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi, Ankara: Ankara Okulu, 2008, s. 159-162 ve 191-256.



KAYNAKLAR

- Amir, Arjomand Said (2016). “Safevî Dönemi İran’ında Dinî Taşkınlık (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722), Çeviren Namiq Musali, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, Cilt 7, s. 160-195.
- Bahadıroğlu, Mustafa (2000). “Zahid-i Geylani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 21, s 359-360.
- Çağatay, Neşet (1952). “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, s. 59-84.
- Çağatay, Neşet (1976). “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Sayı CLIX, s. 423-488.
- Çağatay, Neşet (1981). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çağatay, Neşet (1990). *Ahilik Nedir*, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1949-50). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkil atı ve Kaynakları”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XI, Sayı 1-4, s. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2011). *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâti*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- Güzel Fatih (2014). *Nâsır li-Dinillah’ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kamer-ul Huda (2004). *Şihabeddin Ömer Sühreverdi Hayatı, Eserleri, Tarikati*, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayıncılığı.
- Köksal, M. Fatih (2008). *Ahi Evran ve Ahilik*, 2. Baskı, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayıncılığı.
- Kutlu, Sönmez (2008). *Alevîlik – Bektaşîlik Yazılıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara: Ankara Okulu.
- Muallim Cevdet (2008). *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn-i Battuta'ya Zeyl*, Çeviren Cezair Yarar, İstanbul: İşaret Yayıncılığı.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 261-263.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvetname”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 264-265.
- Öngören, Reşat (2008). “Safeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, s. 460-462.
- Öngören, Reşat (2008). “Safiyüddîn-i Erdebîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, s. 476-478.



- Öngören, Reşat (2010). "Suhreverdiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, s. 42-45.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2008). *Fütüvvetname-i Ca'fer Sâdîk İnceleme-Metin*, İstanbul: Horasan Yayıncıları.
- Seyyid Hüseyin b. Gaybi (1955-56). "Fütüvvetname", Nesreden Abdulkâfi Gölpinarlı), *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XVII, Sayı 1-4, s. 26-126.
- Şah, Serap (2007). *Safvetü's-Safâ'da Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkibeleri*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeyh Safiyüddîn Erdebîlî İshak İbni Cebrail (2008). *Makâlât Şeyh Safi Buyruğu*, Hazırlayanlar Prof. Dr. Sönmez Kutlu – Dr. Nizamettin Parlak, İstanbul: Horasan Yayıncıları.
- Taeschner, Franz (1953-54). "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", Çeviren Fikret İslitan, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XV, Sayı 1-4, s. 1-32.
- Taeschner, Franz (1972). "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", Tercüme Semahat Yüksel, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Cilt XXXVI, s. 203-235.
- Taşgin, Ahmet (2004). "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma", *I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)*, Hazırlayan Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı / Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayıncıları, s. 297-306.
- Taşgin, Ahmet (2005). "Şeyh Sâfi Menakibi ve Buyruklar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 33, s. 441-458.
- Taşgin, Ahmet (2013). *Şeyh Safi Buyruğu [Bisati]*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayıncıları.
- Taşgin, Ahmet (2014). "Bir Baş İki Beden: Safevi Osmanlı Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş", *I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi*, İstanbul.
- Taşgin, Ahmet (2014). "Şah İsmail ve Erkânı: Alevi Toplulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci", *Şah İsmail ve Safeviler*, Editör Ahmet Taşgin vd. İstanbul: Önsöz Yayıncıları.
- Taşgin, Ahmet (2015) "Hasan Harakani Fütüvveti: Günümüz Müslümanlarının Fütüvvetten Beklentileri", *II. Uluslararası Harakani Sempozyumu Fütüvvet Bildirileri*, Kars: Harakani Vakfı Yayıncıları, s. 378-388.
- Togan, Zeki Velidi (1954), "Dünyada İslâm Tetkikleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Cüz 1-4, Yıl 1953, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayıncıları, s. 111-112.



- Tombuş, Nazmi (1943). "Ahiler IV: Terim ve Törenler", *Çorumlu*, Sayı 41, 11, s. 7.
- Torun, Ali (1998). *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (1996). "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 259-261.
- Yahya b. Halil el-Burgazi (1954). "Fütüvvetname", Neşreden Abdulbaki Gölpinarlı, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt XV, Sayı 1-4, s. 76-150.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (2010). "Şihabuddin Suhreverdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, s. 40-42.

AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL BİR DİNAMİK: MELÂMET

A PRIMARY DYNAMIC AFFECTING AKHISM:
MALÂMA



*Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
alibolat@omu.edu.tr*

Özet

Tasavvuf tarihinde “melâmet” genel olarak bir tarikat olmaktan çok, hemen her tarikatta belli ölçülerde iz bırakmış bir anlayış, bir meşreb olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımından zaman içerisinde değişik tezahürlerle varlığını sürdürmüş, bir taraftan bir meşreb olarak diğer taraftan da Osmanlı döneminde ayrı bir tarikat olarak temsil edilmiştir. Bu hareket kimi zaman Anadolu’nun fethinden sonra kalenderî dervişlerinin faaliyetleriyle karşımıza çıkmış, kimi zaman Mevlevilik, Bektaşılık, Halvetilik, Nakşibendilik gibi tarikatların bünyesinde, kimi zaman da fütüvvet teşekkili içerisinde ve Anadolu’da Ahilik bünyesinde tezahür edebilmiştir. Denilebilir ki melâmet fikri Ahiliğin temel doktriner yapısını oluşturmaktadır. Bu bakımından Anadolu’daki kültürel ve dinî hayatın izlerini sürdüğümüzde Horasan tesiri ne kadar etkili olmuşsa bu kültür havzası içerisinde göze çarpan melâmet fikri de bu şekillerinde o kadar öne çıkmış ve tesirlerini birçok dini-tasavvufî anlayış içerisinde hissettirmiştir diyebiliriz.

Anahtar Sözcükler: Melâmet, Fütüvvet, Ahilik, Tarikat, İslamllaşma.

Abstract

Malâma (blame) is thought to have been an disposition, an understanding having explicitly left its mark in virtually any sect rather than a tariqah in general throughout the history of Sufism.

In this respect, the malâmatiyya has continued its existence in various forms in time, which it has been both represented as a disposition and a particular sect in the Ottoman period.

This movement in Sufism has sometimes appeared with the activities of Qalandarî dervishes after the conquest of Anatolia, within such denominations as Mawlawiyya, Bektashism, Khalwati and Naqshbandi and within not only futuwwa organization, but akhi community as well. It can be said that malamatîyya belief has created the doctrinal structure of akhism. Thence, when tracing cultural and religious life in Anatolia, we can say that as Khurasan has been influential so the idea of malâmatiyya being salient in this culture basin has become prominent, and made itself felt within religious-mystical thought.

Keywords: Malâma (blame), Futuwwa, Akhism, Tariqah, Islamisation.



I. GİRİŞ

İran'ın Hoy şehrinde doğan Ahî Evran ya da Şeyh Nasîruddin Mahmud (ö. 659/1261), özellikle Alâeddin Keykûbâd'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan da tasavvufî düşünceye ve özellikle fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak hem tekke ve zaviyelerde manevi eğitim veren hem de iktisâdî hayatı düzenleyen Ahîliğin Anadolu'da kurulup gelişmesindeki en önemli isimdir. Bu teşkilat iktisâdî bir yapı olmaktan çok daha öte fonksiyonlar icra etmiş, sözgelimi siyasi otoritenin zayıfladığı zamanlarda huzur ve istikrarın sürdürülmesi noktasında etkili olmuş ve hatta yer yer Moğollarla karşı savunma hatları oluşturmuştur.¹

Sûhreverdî'nin gayretleri ile Abbasi halifesî Nâsır'ın fütüvvet teşkilatını reforme etme çabalarından etkilenen ve I. İzzettin Keykavus'un fütüvvet teşkilatına girmesiyle güçlenen Ahîlik, Moğol istilâsı nedeniyle Horasan'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçler neticesinde gelen göçebelerin yanı sıra, birçok tüccar, esnaf, zanaatkâr, bilim adamı ve sünînin katkılarıyla teşkilatlanmıştır.² İşte bu göçler neticesinde Anadolu'ya gelen ve gerçek kişiliği menkabeler içerisinde kaybolan Ahî Evran Anadolu'da birçok ili dolaştıktan sonra Kayserî'ye yerleşmiş ve ilk olarak burada bir örgütlenme teşekbübünde bulunmuştur. Ancak, burada debbağlık yapan Ahî Evran'ı bu teşkilatın kurucusu olmaktan ziyade, 13. yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu Ahîliği'ni belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan şahsiyet olarak kabul etmek daha uygundur.³

Ahîliğin Anadolu'da örgütlenmesi ile göçeve hayattan yerleşik hayatı geçiş hızlanmış, Türk şehircilik hareketleri görülmeye başlanmıştır, 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar Türk olmayan unsurun elinde olan sanat ve ticaret hayatına Türkler de katılmaya başlamış ve böylece karşılıklı dayanışma ilkeleri ile yavaş yavaş şehir ekonomisinde söz sahibi olmuşlardır.⁴

II. AHİLİĞİN DOKTİNER ZEMİNİ

Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle ticaret ve alışverişin Allah'ı anmaktan alikoymadığı bir insan tipi⁵ yetiştirmeyi hedefleyen Ahîliğin îsâr merkezli yaklaşımı, beşerî münase-

¹ Ziya Kazıcı, "Ahîlik", DIA, İstanbul, 1988, I, 540-541.

² Ömer Lütfî Barkan, "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, II, Ankara, 1942, s. 282-283; Abdülbâki Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İÜİFM, c. XI, 1949-1950, no: 1-4, s. 78.

³ Halil İnalçık, The Ottoman Empire The Classical Age, Phoenix, London, 1995, s. 152-155; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi, Barış yayinevi, Ankara, 1999, I, 16-18; Sabahattin Güllülü, Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri, Ötüken neşriyat, İstanbul, 1992, s. 156-161; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim yayınları, İstanbul, 1996, s. 184.

⁴ Barkan, a.g.m., 292-293; Standford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, çev. Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1982, s. 27; Halil İnalçık, "Ahîlik, Toplum, Devlet", II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1999, s. 190; Neşet Çağatay, "Fütüvvetçilikte Ahîliğin Ayrıntıları", Belleten, XL, sayı: 159, Ankara, 1976, s. 429.

⁵ Nûr, 24/37.



betlerini nefsinden fedakarlık etmeye dayandırması ve bu çerçevede bir dünya tasavvuru ortaya koyması Ahiliği iktisâdî bir teşkilat olmaktan çok daha öteye taşımaktadır. İşte bu teşkilatın dayandığı temel prensipler “fütüvvet-nâme” adı verilen nizamnamelerde ortaya konulmuş olup, bu eserler ticârî hayatı olduğu kadar teşkilat mensubu ahîlerin ahlâkî terbiyesine dair de önemli prensipler içermektedir. Fütüvvet-nâmeler esas itibariyle tasavvuf geleneginde çerçevesi çizilen fütüvvet anlayışı etrafında şekillenmiştir. Bu bakımından tasavvuf kitabıyatında yer alan fütüvvet bahisleri ve fütüvvete dair kaleme alınan müstakil eserler Ahiliğin doktriner anlamda kökenlerini tespit etmemizde temel referanslar olmaktadır. Bu eserler incelendiğinde de Ahiliği besleyen esas düşüncenin Horasan sufiliğine rengini veren melâmet anlayışı olduğu görülecektir. Başka bir ifadeyle, melâmet fikrinin Ahî birlikleri açısından taşıdığı önem, onun Horasan bölgesinde yaygın bir ideoloji olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyled ki, Türkler'in büyük çoğunluğu İslâm ile olduğu gibi fütüvvet ve melâmet ideolojileriyle de ilk defa Horasan bölgesinde karşılaşmışlardır ve bu yorum biçimini Anadolu'ya taşımışlardır. Nitekim daha sonra Anadolu'da ortaya çıkan tarikat zümreleşmelerinde dervişlerin “Horasan Erenleri” diye anılması da Horasan'ın ve Horasan merkezli fütüvvet ve melâmet anlayışlarının Anadolu kültürüne katkısını göstermesi açısından önemlidir. Moğol istilasının önü sıra bu bölgeden kitleler halinde Anadolu'ya geçen Türklerin büyük ölçüde buralarda yaygın fütüvvet ve melâmet ideolojilerinin etkisinde kalmış olmaları pek doğaldır.⁶ Horasan bölgesinde Melâmîlerin çoğulukla esnaf tabakasına mensup oldukları göz önünde bulundurulursa fütüvvet teşkilatı ile dolayısıyla Ahilik ile Melâmîlik arasında organik bir bağlantı olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

III. Melâmet ve Melâmîlik

Kinamak, ayıplamak, azarlamak ve serzenişte bulunmak anımlarına gelen melâmet,⁷ tasavvuf istihâhinda, “Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmak”⁸ şeklinde tanımlanır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, melâmetin temel vasfi riyâden kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınma olarak tezahür etmektedir. Bu hareket, anılan anımları kasten “Melâmetîlik/Melâmîlik” veya kurucusu Hamdûn el-Kassâr'a (ö. 271/884) nispetle “Kassârîlik” şeklinde isimlendirilmiştir.

Tasavvuf geleneğinin meydana gelen gelişmelerle birlikte zamanla birtakım maddî/şeklî unsurları bünyesine almaya başladığı bilinen bir gerçektir. Bu şekligeşmeye karşı ortaya çıkan en ciddî tepki hareketi de, III./IX. asırda adından söz edilmeye başlanan Melâmîlik olmuştur. Bu hareketin temel özelliği, kişinin manevî hallerini izhar eden her

⁶ Güllülü, a.g.e., s. 51-52; Fuad Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, çev. Ragip Hulusi, yay. Haz. Mehmet Kanar, İnsan yayınları, İstanbul, 1996, s. 54.

⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitabu'l-'Ayn, Beyrut, 1988, VIII, 343; Ebû'l-Fadl Îbn Manzûr, Lisânu'l-'Arabi'l-Muhît, Beyrut, trs., III, 413.

⁸ Ebû Sa'd Abdülmelik el-Harkûşî, Kitâbü Tehzîbi'l-Esrâr, haz. İrfan Gündüz, İstanbul, 1990, s. 21; Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, Avârifü'l-Mâârif, Beyrut, 1966, s. 71



türlü uygulamayı, riyâyâ sevk eder endişesiyle gizli tutmak ve bu amaçla insanlar arasında alelade birisi gibi görünmektir.⁹ O nedenle, Melâmîleri amel ve hallerini izhar etmekten engelleyen şey, bunların Allah ile kul arasında bir “sîr” olarak kalması gerektiği inancıdır. “Bu yolun büyükleri, çarşılarda insanlarla zâhiren birlikte bulunup, kalplerini oradan uzak tutmayı tavsiye ederler” diyerek bu konudaki genel kanaati bize aktaran Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021),¹⁰ Hz. Peygamber'in, “Ben yalnız bir kulum ve bir kul gibi yemek yerim”¹¹ buyurduğunu naklederek bu anlayışı temellendirmeye çalışır. Allah'in en çok sevdiği vefîlerin, Rablerine yaptığı ibadetlerden nefsânî bir haz almayan, gizli ve açık işlerinde Allah'a itaat eden, insanlar arasında manevî halleriyle tanınmayı istemeyip, gözlerden uzakta bulunan kimseler olduğunu ifade eden İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre de Melâmîler, farz namazı eda etme dışında cemaatle çok fazla bir arada bulunmazlar, bulundukları bölgedeki insanlar gibi giyinirler, mescitte sabit bir yer edinmeyip, Cuma namazlarında dikkati çekmemek için zaman zaman yer değiştirirler, komşuları dışında insanlarla birlikte olmazlar ve muhtaç ve çocuklara yardım ederler.¹²

Horasan'da bu hareketin piri olarak kabul edilen Hamdûn el-Kassâr “melâmetî” lakabıyla tanınan ilk kişi olup Melâmetîlik/Melâmîlik bu coğrafyada onun vasıtasiyla yayılmıştır. Ancak onu melâmetin ilk temsilcisi olarak görmek de yanlıştır. Nitekim melâmet fikriyatının Hamdûn el-Kassâr'dan daha önce var olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yüzden denilebilir ki Hamdûn el-Kassâr, kendi devrinde melâmetî düşüncesi neşretmiş, Nişabur melâmetîliğinin temsilcisi olmuş ve kendisinden sonra bu yolu takip edenlere de “Kassârlar” veya “Hamdûnlar” adı verilmiştir.¹³

İnsanların nazarında manevî hallerinin bilinmemesi adına elinden gelen çabayı sarf eden melâmet ehli için, alelâde insanlar gibi görünümek ve çalışmak kadar doğal bir şey olamazdı. Melâmet ehhlinin zühd anlayışlarına da yansıyan bu durumun bir sonucu olarak onlar, dünyayı ontolojik olarak reddetmeyen, bilakis kendilerini dünyaya ve hayatı bağlayan bir meslek sahibi olmaya özen gösterme şeklinde tezahür eden anlayışlarını hayatı geçirmiştirlerdir.¹⁴ Bu meslek ne olursa olsun, tipki Ahîlik'te olduğu gibi bir peygamber veya ulu bir şahsa dayandırılmak suretiyle de, yapılan işe bir hikmet ve meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla dünya, fütûvvet ve melâmet ehli için bir haz ve zevk ortamı olamayacağı gibi, günah ve kusurlarına bulaşmamak için tamamen uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir âlem de değildir. Tam tersine işlenmek, şekil ve düzen

⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Risâletü'l-Melâmetiyye, nr. Ebu'l-'Alâ Afîfi, Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb, VI, Kâhire, 1942, s. 86-87.

¹⁰ Sülemî, Risâle, s. 84.

¹¹ Bu hadis için bkz. Abdullah b. Mübârek, Kitabü'z-Zühd, Beyrut, trs., s. 53, 253.

¹² Ebu Bekr Muhyiddin b. Arabî, el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, Beyrut, trs., I, 181-182.

¹³ Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucyîrî, Keşfî'l-Mâhecûb, çev. Mahmud ve Ahmed Mâdî Ebü'l-Azâim, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1974, s. 218; Ebu Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin Attar, Tezkiretü'l-Evliyâ, çev. Süleyman Uludağ, Erdem yayınları, İstanbul, 1991, s. 424; Abdülbâki Gölpinarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, Gri yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 5.

¹⁴ Abdülbâki Gölpinarlı, Mevlânâ Celâleddin, İnkılap kitabı, İstanbul, 1999, s. 61.



verilmek üzere önüne serili bir imkanlar âlemidir. Daha da ötesi dünya, önünden kaçarak değil, içinde kalıp zararlı tesirleri ile savaşılarak alt edilmesi gereken bir hasımdır.¹⁵

Anlaşılacağı üzere Melâmîler, kendilerinin dervîş olduğunu gösterebilecek alametlerden ısrarla kaçınmışlar, bizzat hayatın içine girmeye özen göstererek “melâmet hırkası” ile kendilerini gizlemişlerdir. Sülemî’nin Melâmetiyye Risâlesi’nde de ifadesini bulan bu anlayış,¹⁶ öyle görülmeliyor ki melâmet ehlini iktisâdî ve sosyal hayatın içine itmiştir. Başka bir ifadeyle Melâmîler mistik yaştalarını fütûvvetin sosyal görünümü altında yaşımlardır. Şüphesiz bu durum birçok Melâmînin ismine de (Kassâr, Haddâd, Haccâm vb.) yansımıştır.¹⁷ Bu durumu melâmet ehlinden bize intikal eden bazı rivayetlerde de gözlemelemek mümkündür. Şöyle ki Hamdûn el-Kassâr’â, “Kazanmayı terketmek gerekli mi?” diye soran Abdullâh el-Haccâm’ın Hamdûn’dan; “Kazanmaya devam et. Çünkü insanların seni Hacamatçı Abdullâh diye çağırması ârif veya zâhid Abdullâh diye çağırımlarından daha güzeldir”¹⁸ şeklinde aldığı cevap da bu anlayışın bir ürünüdür. Yine melâmet düşüncesinin önemli isimlerinden Yahya b. Muaz, helal yoldan kazanıp meşru yere sarf etmemeyi, çalışmayı, mesken ve meslek sahibi olmayı öğütleyerek,¹⁹ gerçek ârifin görünüşte halk ile ve fakat gerçekte Hak ile olduğunu ifade etmekte;²⁰ Ebu Hafs Haddâd helal yoldan rizik teminini, Allah’â yaklaştırın vesilelerden biri olarak görmektedir.²¹ Aynı şekilde Bâyezîd-i Bistâmî de, “Kazanmayı, sebeplere sarılmayı istemeyi terk ederek âhirete hazırlan, Allah’â tevekkül et” diyen ve rizik peşinde koşmayı tevekkül anlayışına aykırı gören Şâkîk Belhî’yi²² eleştirip, rizik temini için çalışmanın, tevekkülün bir gereği olduğunu savunurken;²³ Hamdûn Kassâr da helal rizik peşinde koşmayı tavsiye ederek²⁴ hem insanlara muhtaç olmamayı ve hem de daha da önemlisi, halleri gizleme yi önermektedir. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî ise, zühdü kalbin mala meyletmemesi olarak değerlendirdirken,²⁵ dünyayı ontolojik olarak kötü görmüyor, genel olarak, bu tespiti ile melâmet ehlinin dünyaya bakışını ifade ediyordu. Bu nedenle, halktan ayrılmayan, halkın

¹⁵ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 82-83.

¹⁶ Bkz. Sülemî, Risâle, s. 86.

¹⁷ Mustafa Kara, “Melâmetiyye”, İÜİFM (Prof.Dr. Sabri Ülgener’â Armağan), XLIII, sayı: 1-4, İstanbul, 1987, s. 586-587; Sara Sviri, “Hakîm Tirmidî and the Malâmatî Movement in Early Sufism”, Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, ed. Leonard Lewisohn, London, 1993, s. 603-604.

¹⁸ Sülemî, Risâle, s. 75.

¹⁹ Attar, Tezkire, s. 392, 393.

²⁰ Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, el-Luma’, Dâru’l-Kütübî’l-Hadîs, Kahire, 1960, s. 59; Sûhreverdî, Avârif, s. 538.

²¹ Attar, Tezkire, 421.

²² Ebu Nuaym el-Isbahânî, Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ, Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, Beyrut, 1405, VIII, 58-59, 61.

²³ Hucvîrî, Keşfû’l-Mahcûb, s. 433.

²⁴ Sülemî, Risâle, s. 75.

²⁵ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Tabakâtu’s-Sûfiyye, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire, 1986, s. 191; Ebu Nuaym, Hilye, X, 239.



inceinde imtiyazlı bir sınıf görünümünden uzak duran bir tutumu temsil eden Melâmîlerin Horasan'ın esnaf tabakası arasında bir "muhalif" tasavvuf hareketi olarak doğup, fütüvvet teşkilatı içerisinde gelişimini sürdürmesi bir tesadüfün eseri değildir.²⁶

Horasan Melâmîlerinde gördüğümüz bu tutumun Melâmîliğin tarihi seyri ele alıñırken II. Devir Melâmîliği şeklinde adlandırılan Osmanlı Dönemi Melâmîliği'nde de devam ettirildiğini görmekteyiz. Bu dönemde Melâmîlik her ne kadar bir tarikat olarak da temsil edilmiş olsa bile prensip olarak melâmet ilkelerinin gözetildiğini söylememiz mümkünür. Örneğin Sarı Abdulla Efendi, peygamberlerin de birer meslek sahibi olduğunu, bu nedenle sâlikin tevekkül anlayışının bir geregi olarak meşrû bir işe uğraşmasının lüzumunu ifade etmektedir.²⁷ Ayrıca Hacı Bayram Velî ve dervişleri ziraatla uğraşır,²⁸ Bayrâmî Melâmîlerinden İdris Muhteffi ticaretle meşgul olur,²⁹ Hacı Kabâyî elbise satar,³⁰ Sütüp Beşir Ağa mandıracılık yapar,³¹ sair melâmî büyükleri de genelde peştemalcılıkla geçimlerini sağlarlardı.³²

Horasan'da ortaya çıkan ve buradan Anadolu'ya uzanan melâmî düşüncenin Ahî teşkilatına tesirinin bir diğer göstergesi fütüvvet ile melâmet arasındaki irtibattır. Hatâta denilebilir ki tasavvufî fütüvvetin anlaşılabilmesi Horasan merkezinde ortaya çıkan ve yayılan Melâmîlik ile irtibatının tespitine bağlıdır. Bu bakımdan fütüvvetin, ehlince "Kınayanın kınamasına aldırmamak" ve "Hayır izhar, şerri izmâr etmemek" şeklinde tanımlanan³³ ve digerkâmlığı en ileri noktaya vardırmak suretiyle, zahiren etrafın tekdirini çekmenin ahlâkî mükemmelliğe delâlet ettiğini kabul eden³⁴ Melâmîlik ile irtibatını tespit etmek için, elimizdeki en eski fütüvvet risalesi olan Sülemî'nin Kitabü'l-Fütüvv'e'sinde sıralanan 250 civarındaki fütüvvet kaidesi ile aynı yazarın melâmet risâlesindeki 45 ilkeyi karşılaştırmak yeterlidir. Buna göre, Sülemî'nin fütüvvetin gereklerinden kabul ettiği, arkadaşlarının ihtiyacını giderme, kötülüğe iyilikle karşılık verme, kabahati cezalandırma, arkadaşlarının hatalarını aramaktan vazgeçme, güzel ahlâk sahibi olma, arkadaşlarına cömert davranışma, arkadaş ve komşularını gözetme, malında, dostlarının kendi malları gibi tasarruf etmelerine müsaade etme, her halde doğru olma, salihlerin elbiselerine bürünmeden önce içini düzeltme, malından asıl kendisine kalanın, elinde tuttuğu değil, sarf et-

²⁶ Ekrem İşin, "Melâmîlik", Dünden Bugüne İstanbul Ans., İstanbul, 1994, V, 380; Abdülbaki Gölpinarlı, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek yayinevi, İstanbul, 1985, s. 117.

²⁷ Sarı Abdulla, Semerâtü'l-Fuâd, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1288, s. 76-81.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1991, s. 63-64.

²⁹ Nevîzâde Atâî, Hadâîku'l-Hadâîk fi Tekmîletî's-Şekâîk, II, haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı yayınları, İst. 1989, s. 603; Sâdîk Vicdânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliye: Melâmîlik, İstanbul, 1338, s. 58.

³⁰ La'lîzâde Abdülbâkî, Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye, İstanbul, 1323, s. 50.

³¹ Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bursa, 2000, s. 130; Gölpinarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, s. 158.

³² Sâdîk Vicdânî, Tomâr: Melâmîlik, s. 58; Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", s. 72, 73.

³³ Sülemî, Risâle, s. 71; Harkûşî, Tehzîbü'l-Esrâr, s. 21.

³⁴ Franz Taeschner, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", çev. Fikret Işıltan, İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası, XV, sayı: 1-4, İstanbul, 1955, s. 7.



tiği olduğunu bilme, nefsini ve kendi fiillerini düşünmeyerek, yaptığı işten karşılık beklememe, kusur işledikleri zaman bunu dostların yüzüne vurmama, günah işledikleri zaman onlar için tevbe etme, çalışmaktan geri durup oturmama, Allah Rasûlü ile veya velileriyle sohbet etme, Allah'ın rızık hakkında verdiği garantiye güvenme, nefsini hesaba çekme, ömrünü Allah'a isyanla yitirdiğine esef etme, başkasının kusurlarını bırakıp kendi kusuruyla meşgul olma, halka güzel zan besleme, şefkatli olma, kardeşlerini nefsine tercih etme, belâ gelince sıkâyet etmemе, fakirlige sarılma ve onunla sevinme, tam anlamıyla kul olabilmek için bütün kâinattan ve içinde bulunan her şeyden hür olma, Allah'a karşı yapılan isyanları düşünerek korkuya sarılma, doğruluğa yapışma ve manevî hallerine güvenmeme, kendisine geleni kabul etme, gelmeyenin peşine düşmeme, nefsiyle mücadele etme, ihtiyacını sadece Allah'a arz etme, yaratıklara değil, yalnız O'na güvenme, verenin de alanın da Allah olduğunu bilme, her halinin eksik olduğunu bilme, içinde bulunduğu halde nefsinden razı olmama, halka yüzsuyu döküp bir şey istememe, Allah ile olan sırrına başka bir şeyin karışmasına meydan vermemе, nefsin arzusuna aykırı davranış, kerâmetlere ehemmiyet vermeme, hiç kimseňin Allah'a isyan ettiğini düşünmeme, ihvânın rahatını kendi rahatına tercih edip onların zahmetini çekme, bulunduğu vakti, geçmiş ve gelecek düşüncesiyle meşgul etmemе, arkadaşlarına yaptığı iyilikleri unutma, iyiliklerini sayıp-dökmeme, zahirinden çok, sırrını ve bâtinini gözetme, her türlü iyiliği arkadaşlarında görme, ihvânını istemeye muhtaç etmemе, onların durumlarına bakarak istediklerini yerine getirme, dostlarının şerefini kendi şerefine üstün tutma, kendi zilletini onların zilletine tercih etme, kendi yaptığını küçük, başkasının yaptığını büyük görme ve halkı mazur, kendisini kusurlu görme³⁵ gibi ilkelerin hemen hepsinin, melâmetiyye risâlesinde aynı zamanda birer melâmet ilkesi olarak takdim edildiğini görmekteyiz.³⁶ Bu dikkat çekici özdeşlik nedeniyle olsa gerek, Kâmil Mustafa eş-Şeybî ve Ebu'l-A'lâ Affîfî, "Melâmetfiler müslüman zâhidlerin gerçek 'fetâ'larıdır" demek durumunda kalmışlardır.³⁷ İbn Arabî'nin, fütûvvet makamına melâmet ehlinden başkasının erişemeyeceğini ifade etmesi de onun, fütûvvet ve melâmet erbâbı arasında kurduğu ilişkiye ortaya koymaktadır.³⁸ Sülemî'nin, fütûvvetin ilkeleri olarak sıraladığı bu esaslar Ahîlik'te daha öz olarak şu şekilde ifade edilir: Ahînin üç şeyi açık üç şeyi kapalı olmalıdır: Eli, kapısı ve sofrası açık; gözü, dili ve beli kapalı olmalıdır.³⁹

IV. Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda belirtilen hususlar ışığında Horasan tasavvufunun temel hususiyeti olarak gördüğümüz melâmet anlayışının dayandığı nazarî temelin nefse karşı tavizsiz muhalefet

³⁵ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Kitâbü'l-Fütûvve, çev. Süleyman Ateş, Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1977, ss. 25-85.

³⁶ Bkz. Sülemî, Risâle, ss. 81, 82, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103.

³⁷ Kamil Mustafa eş-Şeybî, es-Sîla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu', Dâru'l-Maarif, Mısır, trs., s. 514; Ebu'l-Alâ Affîfî, "el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütûvve", Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, İskenderiye, 1945, I, 28.

³⁸ İbn Arabî, Futûhât, I, 242.

³⁹ Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara, 1974, s. 182.



ve fütüvvet olduğunu ifade etmemiz mümkün değildir. Bu yolun onde gelen şahsiyetlerinin sözlerinden de anlaşılacağı üzere, melâmet ehli nefse daima kötümser bir göze bakmış, nefsin küçümsemesi, kınanması, ayıplanması ve her türlü ilim, hal veya ibadetin kendisine izafe edilmesinden mahrum bırakılması yaklaşımı üzerinde önemle durmuşlardır.

Melâmetin bir diğer nazarî temeli olarak gördüğümüz fütüvvet ise mutlak fedakârlığı gerektirmektedir. Buna göre küçümsemesi ve kınanması gereken nefis, öncelikle Allah yolunda kurban edilmeli ve başkalarının nefsinden aşağı görülmelidir. Nefsi kurban etmek ve bütünüyle ona hakim olmakla da, fütüvvetin en temel özelliklerinden birisi olan mutlak fedakârlık gerçekleşir. Bu itibarla fütüvvetin anlam ve muhtevası, melâmet erbabının pek çok kural ve âdâbında bütün açılığyla gözükmektedir. Bu kural ve âdâb, gerek Allah'a gerekse insanlara karşı olan davranışlarında kendisini göstermektedir. Fütüvvet ile melâmet arasında görülen bu irtibata istinaden her fütüvvet ehlinin melâmî olacağını söylemek mümkün olmamakla birlikte, her iki fikri birbirinden ayırmak ve bazı prensipler konusunda fütüvvetin mi melâmeti ya da melâmetin mi fütüvveti etkilediğini tespit etmeyi imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle, fütüvvet ve melâmet arasında kesin sınırlar çizmek âdetâ imkansızdır. Ancak tarihsel olarak melâmeti önceleyen fütüvvetin daha basık olduğu söylenebilir. Fütüvvet ile melâmet arasındaki münasebet, kanaatimizce sâfîlik ile fütüvvet arasındaki münasebetten daha güçlündür. Sülemân'ın melâmetiyye risâlesiinde melâmet ehlinin niteliklerini sayarken doğrudan fütüvvet ilkelerini zikretmesi bu ilişkiye açıklama konusunda yeterlidir.

Dindarlığı dinî hayatın sîrf somut göstergelerinin ötesinde tanımlayan, hedef tahasına kendi nefsini yerleştiren melâmet fikri, bir yandan hakikatin şekilciliğe kurban gitmesine bir tepki olması; diğer yandan da özellikle îsâr ahlakını benimseyerek fütüvvet esasına dayalı bir sosyal ve iktisâdî hayat tasavvuru ile Anadolu'da Ahîlik şeklinde tecesüm etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdullah B. Mübârek (trs.), *Kitabü 'z-Zîhd*, Beyrut.
- Akdağ, Mustafa (1999). *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, I-II, Ankara: Barış yay-nevi.
- Atâî, Nevîzâde (1989). *Hadâiku 'l-Hadâik fî Tekmileyi 'ş-Şekâik*, II, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Attâr, Ebu Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin (1991). *Tezkireti 'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1942). “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II, s. 279-304, Ankara.
- Cebecioğlu, Ethem (1991). *Hacı Bayram Veli*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



- Çağatay, Neşet (1976). “Fütüvvetçilikte Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten*, XL, sayı: 159, s. 423-438, Ankara.
- Çağatay, Neşet (1974). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay.
- Ebu'l-Alâ Affîfî (1945). “el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, İskenderiye, I, s. 10-67.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed (1988). *Kitabu'l-'Ayn*, I-VIII, Beirut.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1949-1950). “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İÜİFM*, c. XI, no: 1-4, s. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1985). *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1992). *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Gri yayıncılık.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1999). *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılâp kitabevi.
- Güllülü, Sabahattin (1992). *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, İstanbul: Ötüken neşriyat.
- Harkûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik (1990). *Kitâbü Tehzîbi'l-Esrâr*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Osman (1974). *Kesfî'u'l-Mâhcûb*, çev. Mahmud ve Ahmed Mâdî Ebû'l-Azâim, Dâru't-Türâsi'l-Arabi, Kahire.
- İsbahânî, Ebu Nuaym (1405). *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabi, Beyrut.
- İşin, Ekrem (1994). “Melâmîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ans.*, V, s. 380-386, İstanbul.
- İbn Arabî, Ebu Bekr Muhyiddin (trs.), *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I-IV, Beirut.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadî (trs.), *Lisânu'l-'Arabi'l-Muhît*, I-IV, Beyrut.
- İnalçık, Halil (1999). “Ahilik, Toplum, Devlet”, *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 189-200.
- İnalçık, Halil (1995). *The Ottoman Empire The Classical Age*, London: Phoenix.
- Kara, Mustafa (1987). “Melâmetiyye”, *İÜİFM* (Prof.Dr. Sabri Ülgener'e Armağan), XLI-II, sayı: 1-4, s. 561-598, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya (1988). “Ahîlik”, *DIA*, I, 540-542, İstanbul.
- Köprülü, Fuad (1996). *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragip Hulusi, yay. Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları.
- La'lîzâde Abdülbâkî (1323). *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, İstanbul.



- Müstakimzâde Süleyman Sadreddin (2000). *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayıncıları.
- Sâdîk Vicdânî (1338). *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik*, İstanbul.
- Sarı Abdullah (1288). *Semerâtü'l-Fuâd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Shaw, Standford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Hârnancı, İstanbul: E Yayıncıları.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer (1966). *Avârifü'l-Maârif*, Beyrut.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1977). *Kitâbü'l-Fütûvve*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ank. Ün. İlahiyat Fak. Yayıncıları.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1942). Risâletü'l-Melâmetiyye, nrş. Ebu'l-Alâ Afîfi, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, VI, s. 47-105, Kâhire.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1986). *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- Sviri, Sara (1993). “Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism”, Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi, ed. Leonard Lewisohn, London, s. 583-613.
- Şeybî, Kamil Mustafa (trs.), *es-Sila beyne 't-Tasavvuf ve 't-Teşeyyu'*, Mısır: Dâru'l-Maarif.
- Taeschner, Franz (1955). “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, çev. Fikret İşiltan, *İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası*, XV, sayı: 1-4, s. 3-32, İstanbul.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc (1960). *el-Luma'*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs.
- Ülgener, Sabri F. (1981). *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayıncıları.

**AHÎLİK KÜLTÜRÜNÜN KUR'AN VE
SÜNNET'TEN DAYANAKLARI
[SÜLEMÎ VE BURGAZÎ
FÜTÜVVETNÂMELERİ ÖRNEĞİNDE]**

THE FUNDAMENTALS OF THE CULTURE OF
AKHISM İN THE QUR'AN AND THE SUNNAH [IN
THE SAMPLE OF THE SULEMI'S AND BURGAZI'S
“FUTUVVETNÂME”]



Prof. Dr. Ali ÇELİK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
dracelik@yahoo.com



Özet

Toplumları ayakta tutan ve sosyal barişin teminatı olan tartışılmaz öneme sahip iki değer vardır. Bunlar adâlet ve ahlâktır. Bu değerlerde meydana gelen bir aşınma ya da yok olma, o toplumda barişin zedelenmesine, huzursuzlukların artmasına neden olur. Zaman içinde toplumda çözülmeler başlar ve nihayet toplum hızla yıkılış ve yok oluşa sürüklendir. Onun içindir ki, toplumların bekâsı için ortak değer yargiları, özellikle de bu değer yargiları içinde adalet ve ahlâk son derece önem arzettmektedir. Adâlet anlayışı sosyo-ekonomik düzeni sağlarken, ahlâk da toplum fertleri arasında kaynaşmayı, birlilik ve beraberlik içinde olmayı, topyekün huzur ve sükûn içinde olmayı temin eder. Ahlâkî olmak demek, "ben" merkezli olmamak demektir. İşte ahilik kültürü, ahlâk ile sanatın ahenkli bir birleşimi olarak, Anadolu insanının sosyal ve ekonomik hayatının düzenlenmesinde büyük rol oynamıştır. Dolayısıyla birinci derecede Ahiliği üstün ve erdemli hale getiren esaslar, ahlakî esaslardır. Bu ahlakî esasların kökenlerini de Kur'an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri teşkil etmektedir.

Âhilik kültürü'nün oluşmasındaki arka plana baktığımız zaman şu gerçeği görürüz: Anadolu, Malazgirt savaşıyla Türkler tarafından fethedildikten sonra Orta Asya'dan gelen Türk göçlerine kucak açmıştır. Bu göçler yüzünden fazla sürmüştür. İlk yapılan göçler, isteyerek yapılmış ise de son yapılan göçler, kanlı Moğol saldıruları nedeniyle mecburen yapılmıştır. Moğol saldırularından kaçmak için o dönemin Taşkent, Buhara, Semerkant, Merv gibi uygar büyük kentlerin esnaf ve sanatkârlarının büyük bir kısmı göç yollarını izleyerek Anadolu'ya gelmiştir. Türk kökenli bu esnaf ve sanatkârlar yeni geldikleri Anadolu topraklarında iki önemli tehlikeyle karşılaşlardır. Birincisi Rum kökenli yerli halk karşısında tutunarak sanat ve ticaret kabiliyetlerini geliştirmek ihtiyacı, ikincisi ise onları Anadolu'ya kadar kovalayan Moğol saldıruları karşısında savaş güçlerini artırmak ihtiyacı. İşte bu şartlar Türk toplumunu yeni bir oluşuma zorladı; eski Türk Akılık ve Alplik gelenekleri eski Arap fütüvvet ideali, İslâmi muhteva ile birleşerek Ahilik'i ortaya çıkardı. Dolayısıyla ahiliğin kaynağı, dönemin tarihsel şartları, toplumsal yapısı ve İslâm inancıdır diyebiliriz. Ahilik kültürüne şekil veren ana eksen ise, İslâm'ın temel referans kaynağı olan Kur'an ve Sünnettir.

Biz bu tebliğimizde, Ahiliğin temel ilke ve esaslarını belirleyen fütüvvetnâmelerden yazılan ilk Fütüvvetnâme özelliğini taşıyan Sülemî'nin Fütüvvetnâmesi ile Türkçe yazılan en eski Türkçe Fütüvvetname XIII. yy'in ortalarında Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzî tarafından yazılmış Fütüvvetnâme olan Buragazi Fütüvvetnâmesinin Kur'an ve Sünnet'ten dayanaklarını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Ahilik Kültürü, Fütüvvet, Adalet, Ahlak.



Abstract

There are two values that keep communities alive and that have indispensable prescription, which is the assurance of social peace. These are just and moral. An erosion or extinction in these values causes the peace in the society to be damaged and the uneasiness to increase. In time, society begins to unravel and finally society drifts into destruction and destruction. For him, common values for to live of society, especially in these value judgments, justice and morality are of utmost importance. The socio-economic order with justice, morality ensures the integration, unity and solidarity among the members of the society, to be in total peace and tranquility. Being moral means not being "Egoism" centered. Here, the culture of Akhism played a major role in the coordination of social and economic life of Anatolian people as a harmonious combination of morality and art. Therefore, in the first place, the essentials that make Akhism superior and virtuous are moral principles. The origins of these moral principles are also reflected in the Qur'anic verses and Hz. The hadiths of the Prophet constitute. When we look at the background of the formation of the Akhism culture, we see the following fact: Anatolia embraces Turkish immigrants from Central Asia after being conquered by the Turks with the Malazgirt war.

These migrations lasted more than a century. The first migrations were made voluntarily, but the last migrations were made due to the bloody Mongol attacks. In order to escape the Mongol attacks, a large part of the tradesmen and craftsmen of the great cities such as Tashkent, Bukhara, Samarkand, Merv followed the migration routes and came to Anatolia. These tradesmen and craftsmen of Turkish origin are confronted with two important hazards on the new Anatolian soil. The first is the need to develop arts and trade abilities by clinging to the Greek-speaking indigenous peoples, and the second is the need to increase the fighting power against the Mongol attacks that chase them to Anatolia. These conditions forced Turkish society to form a new one; The old Turkish traditions of "Akilik" and "Alplik" united with the ideal of the old Arab Futuwwa, the Islamic content, appeared Akhism.

In this article, we will try to determine the foundations of the Qur'an and Sunnah belonging to the Akhism culture. In Futuwwa books written by Sulemî and Burgazi.

Keywords: Culture of Akhism, Futuwwa, Just, Moral.



Toplumları ayakta tutan ve sosyal barışın teminatı konusunda tartışmasız öneme sahip en önemli değer **ahlâk**tır. Ahlâkî değerlerde meydana gelen aşınma ya da yok olma o toplumda barışın zedelenmesine, huzursuzlukların artmasına neden olur. Zaman içinde toplumda çözümler başlar ve nihayet toplum hızla yıkılış ve yok oluşa sürüklenir. Onun içindir ki toplumların bekası için o toplumu ayakta tutan **ahlâkî değerlerin** korunması son derece önem arz etmektedir.

Ahlâkî olmak, “**ben**” merkezli olmamak demektir. İşte **Ahilik kültürü**, böyle “**ben merkezli**” olmayan bir kültürün esasları üzerinde yükselsmiş bir kültürdür. “**ben merkezli**” olmayan bu kültürün referans kaynakları ise, -incelediğinde görüleceği üzere- **Kur'an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri**'dir. Kaynağı Kur'an ve Sünnet olan bu kültürün toplum içindeki fonksiyonu, arzu edilen “**sosyal barış**”ın sağlanması konusunda **ahlâk ile sanatın** ahenkli bir birleşimini sağlayıp sosyal ve ekonomik hayatı düzenlemiş olmasıdır. “**İyi ahlâkin, doğruluğun, kardeşliğin, yardımseverliğin**” kısaçası bütün **güzel meziyetlerin** birleştiği bir “**sosyo-ekonomik ve kültürel düzen**” olan Ahilik, dönemin toplumsal yapısını düzenleyen yetkin bir sistemdir.¹ Bu sistem, mensuplarına ahlâkî terbiye ile kardeşlik, cömertlik, yiğitlik ve yardımseverlik duygularını telkin edip onu hayatı taşımalarını istediği ahlâkî temeller üzerine oturmuş, böylece kendi kültürünü yani “**Ahilik Kültürü**” oluşturmuş bir sistemdir.²

Biz bu tebliğimizde, **Ahilik Kültürü**'nın temel ilke ve esaslarını belirleyen “**Fütüvvetnâmeler**”den “**ilk fütüvvetnâme**” özelliğini taşıyan **Sülemî** (ö.412/1021)³'nin **Kitâbu'l-Fütüvve**'si ile “**en eski Türkçe fütüvvetnâme**” olan, XIII yüzyıl ortalarında **Yahya bin Halil bin Çoban el Burgazi** tarafından yazılmış “**Burgazi Fütüvvetnâmesi**”nin **Kur'an ve Sünnet**'ten dayanaklarını tespit etmeye çalışacağız.

Her iki eser arasında yaklaşık üç-hatta asırlık bir zaman söz konusudur. Geçen bu zaman, bize aynı zamanda bir kültürel oluşumun geçirdiği evreleri hatırlatmaktadır. Şöyle ki: Önceleri “**şecâat, ifjet, sehâvet ve diğergâmlık**” özelliklerini bir arada toplayan bireysel kişilikleri yansitan “**Fetâ**” kelimesi, daha sonra **Nişabur tasavvuf okulunun**³ tesiriyle ruhi- manevi bir mahiyet kazanarak “**fütüvvet**” kurumuna dönüşmüştür, son aşamada da **sûfi karakterini** korumakla birlikte **meslekî** bir nitelik kazanarak **Ahilik fütüvveti**

¹ Yalkın Suat, “Esnaf-Sanatkâr Kesiminin Tarihinde Ahîlîğin Önemi”, **I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri**, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1978, s. 177-181; Marşap Akın, “Ahî Evran-ı Veli ve Evrensel İş Etidine Yeni Gelişmeler”, **Ahilik Araştırmaları Dergisi**, GÜAKAM, C. I, Sayı:2, 2005, s. 70.'den naklen Sancaklı, Saffet, “Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi” **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2010/1(1) 1-28

² Abdullah Kaya, **Anadolu'nun Türk Ve İslâm Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü Ve Önemi**, **Uluslararası Sosyal Arasturmalar Dergisi Cilt: 7 Sayı: 29**, s.554

³ Hicrî III. ve IV. Yüzyıllarda tasavvuf hareketi içinde öne çıkan sûfi ekollerden biri olan Nişâbur Ekolüne mensup sûfiler “**melâmet ve fütüvvet**” anlayışlarıyla dikkat çekmişlerdir. Çokunlukla zamanın önde gelen sûfîlerinin fütüvvet; îsâr, tevekkül, eziyet vermemek, iyiliği yaymak, halka hizmet, fakirlere yardım şeklinde tezâhür etmiştir. Tasavvufun şekilci bir hal almasına tepki duyan Horasanlı sûfîlerin ortaya koyduğu melâmetiliğin önderi olarak Hamdûn el-Kassâr (ö.271/884) gösterilmiştir.



haline gelmiştir.⁴İşte bu sebeple **Fetâlik** ile **Ahîlik**, **Fütüvvet kültürüyle Ahilik kültürü** arasında sıkı bir ilişki vardır.

İşte bizim tebliğimize konu olan Sülemî ve onun eseri **Kitabu'l-Fütüvve**'si, Fütüvvet anlayışını temsil etmekte olup, **Fetâ kültürünün** nasıl **Fütüvvet kültürüne** dönüştüğünü; Burgazî'nin Fütüvvetnâmesi de, **Ahî** anlayışının, Fütüvvetin temel ilkelerini ihtiva etmesi açısından -ister Arapça **Kardeş** kelimesinden alınmış olsun, isterse Türkçे **Akı**(cömert, eli açık yiğit) kelimesinden türetilmiş olsun-, Temelde Kur'ân'a ve Hz. Peygamberin sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olarak Ahilik kültürünün nasıl ortaya çıktığini ve nasıl bir meslekî hüviyeti kazandığını görmemiz açısından son derece önemlidir.

Ahîlik kavramının ortaya çıkışı ve bilinçli bir şekilde kullanımı XIII. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. Daha önceki kaynaklarda “**Fütüvvet**” adıyla geçmekte olan “*Ahîlik*”, XIV. yüzyılda **İbn Batuta**'nın seyahatnamesi başta olmak üzere birçok eserde “*Ahîlik*” adıyla yer almaya başlamıştır (Soykut, 1971: 66). Çoğu zaman **Selçuklu Sultanları**'nın teşvik ve desteğini gören Fütüvvet, bir süre sonra Anadolu'da Ahilik libasını giymiştir. Zamanla **Fütüvvet** ve **Ahîlik** aynı manada birbirinin yerine kullanılır hale gelmiştir.

Fütüvvet kavramının kendinden türediği ve *genç, delikanlı, yiğit* anımlarına gelen **fetâ** kelimesi İslâm öncesi Arap toplumunda kullanılmaktaydı. Öyle anlaşılıyor ki, fetâ kelimesi bazı merhaleler geçirmiştir; din dışı nötr bir anlamda sahipken zamanla dinî ve tasavvufî bir hüviyet kazanmıştır. Zamanla tasavvufî bir mahiyete bürünen fetâ kelimesi önceleri toplumsal hayatı ideal iken sonraları fütüvvet adıyla ruhani hayatı ideal haline gelmiştir. Başlangıcından kurumsallaşmasına kadar oldukça uzun bir serüveni olan fütüvvet kavramının araştırmacılar tarafından tespit edilen tarihî merhaleleri şu şekildedir:

- 1) İslâm öncesi dönem (cahiliye dönemi)
- 2) İslâm'ın ilk asırları
- 3) Tasavvufî fütüvvet dönemi
- 4) Abbasî Halifesi Nâsır- Lidîmillâh (ö.1180/1225) dönemi
- 5) Ahîlik fütüvveti veya ahîlik dönemi.⁵

Ahî ahlâkı, temelde Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerine dayanmaktadır. Ahîliğin ahlâkî değerlerini ve insanî ilişkilerini detaylı olarak tahlil ettiğimizde önemli derecede Hz. Peygamber ahlâkına dayandığını, Hz. Peygamber'in hadisleriyle bire bir ilişkili olduğunu müşahede etmekteyiz.⁶

Ahilik teşkilatının insan hayatının özel alanlarına kadar nüfuz eden kuralları dikkate alındığında, bunların çok geniş bir kültürel ve toplumsal dinamiklerden beslendiği

⁴ Ceylan, Kazım, **Ahîlik**, 2013, Ankara, s.19

⁵ Küçük, Sezai “*Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: “Kitâbu'l-Fütüvvet”*”, Sakarya Üniversitesi İslâhiyat Fakültesi Dergisi, c.2, Sakarya, 2000, s.138.)

⁶ Sancaklı,a.g.m., s.13



anlaşılmaktadır. Ahilik ilkelerinin detaylarına ve uygulama biçimine bakıldığında İslam, tasavvuf, örf ve âdetlerin bu dinamiklerden en önemlileri olduğu görülmektedir. Özellikle kendine özgü bir teşkilat olarak Ahiliğin kökeni ne olursa olsun, temel karakterini dinden ve tasavvuftan aldığı ortak bir görüş olarak dikkat çekmektedir. Bu karakteri, fütüvvet geleneği formüle ederken aynı zamanda her meslek ve esnaf grubunun ilahî dinlerin peygamberlerinden birini kurucu/piri olarak nitelendirmeleri, bu gurubun içinde birçok hususun dinî nitelik kazanmasına sebep olmuştur. Nitelik çarşılardan duayla açılıp kapanması bunun güzel bir örneğidir. Ayrıca Ahilik teşkilatının temel belirleyicisi olan İslâmî ve tasavvûfî düşünce ve anlayış, teşkilatın ortaya çıktığı günden itibaren önemli derecede kendini göstermiş ve her bölgede geçerliliğini korumuştur. Bu da Ahilik teşkilatının tasavvuf ve ahlak esaslarını ölçü aldığı ortaya koymaktadır.⁷

Nitelim **Ahi** olan birinde bulunması gereken hususlar; **vefa, doğruluk, güvenilirlik, cömertlik, tevazu, doğru yola sevk etme, affetme, tövbe** olarak ifade edilirken, bulunmaması gereken hususlar ise alkol kullanma, zina yapma, gammazlık, dedikodu, iftira, münafıklık, gurur, kibir, merhametsizlik, sözünde durmama, kin, affetmemeye, yalan, hıyanetlik, kadınlara kötü gözle bakma, kişinin ayıbını açığa vurma, cimrilik, grybet, hırsızlık şeklinde sıralanmıştır. Dikkatle bakıldığından bu normların İslâm'ın temel ilkeleri olduğu ve Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber'in sünnetinden kaynaklandığı kolaylıkla anlaşılacaktır.⁸

Fütüvvet kavramının ilkeleri yazılı olarak Ebû Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021), Ebu'l-Kâsim Kuşeyrî (ö.465/1072), Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1088), Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö.632/1234) gibi sûfi müelliflerce tespit edilmiştir. **Sülemî**'nin fütüvvet risalesi bu husustaki en erken çalışmadır.

Ebû Abdırrahman Es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Kitâbu'l-Fütüvv'e'si:

Fütüvvet konusunda yazılmış en eski risale olarak bilinen Sülemî(ö.412/1021)'nin "Kitâbu'l-fütüvv'e"sidir."Sülemî", 325 (936) tarihinde **Neysabur**'da doğmuş ve (ö.412/1021) tarihinde orada ölmüştür. Babası bir mutasavvîf olduğu gibi anne tarafından dedesi **İsmâîl ibn Nüceyd de Cüneyd-i Bağdâdi**'nın sohbetinde bulunmuş büyük bir mutasavvîf tir.

Cocukluğunda babasını kaybeden **Sülemî**, zengin olan dedesi **İsmâîl ibn Nüceyd**'in yanında büydü. Büyük bir muhaddis, tarihçi ve müfessir oldu. Kendisine kadar dağıtık halde bulunan tasavvuf ilimlerinin her dalında eserler telif etti. Mutasavvîfların tefsir hakkındaki görüşlerini bir araya toplayan ansiklopedik tefsiri, tasavvûfî tefsir alanında yegâne kaynak oldu. Elimizdeki eserde fütüvvet konusunda yazılmış en eski risâledir.

⁷ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvîflar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayımları, 1981), s. 212-213; Barkan, s. 283; Kazıcı, ,Ahilik', s.541; Tekin, s. 230.)

⁸ Hamdi Kızıler, "Osmanlı Toplumunun Sosyal Dinamiklerinden Ahilik Kurumu," İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi Cilt: 4, Sayı: 2, 2015 Sayfa: 408-423 S.416



Kitabın Özelliği:

Sülemî, eserin girişinde hamdele ve salveleden sonra şöyle başlar:

“O Allah'a hamdolsun ki fütüvvet yolunu, yapılması gereklî, güzel şeylere götüren en açık yol kıldı. Onu kötülüklerden ve kusurlardan temizleyip mertebelerin en yükseğine çıkardı. Gönderilmiş peygamberleri ve kendine yaklaşmış seçkin kulları onu sevdiler. İsmi doğruluk defterine temiz olarak yazılan ve kendisine Hak yolu açılan herkes, onun gereklerini yerine getirdi, onun mertebelerinde oturmağa devam etti.”

Sonra Fütüvvet da'vetine ilk koşanların, mürvüvvet ahlâk ve şerefini koruyanların ilklerinin peygamberler olduğunu gerekçeliyle birlikte zikreder ve **Fütüvvet ahlâkinin, peygamberlerden kalma bir ahlâk yolu olduğunu ispat etmeye çalışır**:

Fütüvvet da'vetine ilk koşanların ilki, (yeryüzü anlamındaki) **Âdem**'dir ki ismi irâde mahallinde sâbit, cismî haşmet evinde sâkin, nurlarla ve ma'sumlukla desteklenmiş, kerâmet tâciyla taclanmış, selâmet evine girmiştir.

- Fütüvveti **Kabil** kovunca, **Habil** onu kabul etti.
- Şit** onun hakkını yerine getirdi, onu her türlü çirkin şeylerden korudu.
- İdris** de onunla yüksek mekana çıkartıldı, **İblis**'in tuzağından kurtarıldı.
- Fütüvvet sevgisiyle **Nuh**, çok inledi ve üzerinde fütüvvvetin nuru parladı.
- Âd** onunla isimlendirildi, kibre dönmedi.
- Fütüvvet ile **Hûd**, ahidlere güzel vefa gösterdi.
- Fütüvvetele **Salih**, kötülüklerden kurtuldu.
- İbrahim Halîl** fütüvvetle nam alıp putların ve heykellerin başlarını kırdı.
- Fütüvvetele **İsmail** yüce Padişah'ın ermine kurbanı oldu.
- Fütüvvetle Lût inişi olmayan yüce makama çıktı.
- Fütüvvetele **İshak** ta buluşma gününde kadar (ibadetle) kaim oldu.
- Ya'kub** (fütüvvet) sebeplerine yaptı.
- Fütüvvetele **Eyyub**'un hastalığı açıldı.
- Fütüvvetle doğru **Yusuf** yolların en güzelinde yürüdü, onunla her zaman başarıya ulaştı.
- Zülkifl**, fütüvvetin yüce rütbesine uyup güzel, hoşnud edici işlerini yaptı.
- Su'ayb** onun (yarış alanındaki) kamışlarını kaparak (erlikte birincilik) aldı, her şüpheden ve kusurdan uzak kaldı.
- Musa** fütüvvet kaftanını giyip çalımlandı.
- Hâran** ona uyup güzel söz söyledi.
- Ashab-ı Kehf** ve **Rakîm** onunla şereflendi, kurtuldu ve nimet evine erdi.
- Davud**'un kalbi onunla hayat buldu; fütüvvet yüzünden kendisine rükû ve sücud tatlı geldi.



-Fütüvveti **Davud**'dan **Süleyman** aldı, insanlar ve cinler fütüvvet yüzünden **Süleyman**'in emrine verildi.

-Fütüvvet şartları kendisine sahib yapılan **Yunus**, fütüvvetin gereklerine uydı.

-**Zekeriyya** fütüvvete safâ yurduna girdi.

-**Yahya** fütüvvete sadık olup tasadan kurtuldu, zor şartlarda fütüvvete sarıldı da üzüntüye ve izdiraba düşmedi.

-**As'as** Isa onunla açık bir nur alıp parladı, **Ruh ve Mesih** onunla unvan aldı.

-Fütüvvetle **Muhammed** (s.a.v.)'e açık fetih verildi iki kardeş (Ebubekir- Ömer) i ve amcası oğlu Ali'yi fütüvvet eimini yaptı.

Daha sonra da **Fütüvvetnâmede** konu edilen ahlâkî kuralları, gerek âyet-i kerimelerden gerekse hadis rivâyetleri ve tasavvuf büyüklerinin sözlerinden iktibaslar yaparak işlemeye çalışır.

Sülemî bu eserde fütüvvet ahlâkını bir bir göstermektedir, her ahlâkî özelliği ya bir âyet ya bir hadis ya da bir mutasavvif söyleyle desteklemektedir. Süleyman Ateş'in neşrettiği eser üzerinde yaptığıımız tespite göre, "**Kitâbu'l-Fütûvve**"de 207 fütüvvet ahlâkî ele alınmıştır. Sülemî, her bir ahlâkî kuralı incelerken gerek Kur'an âyetlerinden gerekse hadis-i şeriflerden, bazen sarâhaten iktibasında bulunmakta bazen de delâleten işaret etmekte, ele aldığı ahlâkî kuralın dayanağını telmih edecek atıflarda bulunmaktadır.

Eserine Fütüvvet ahlâkına dair belirlediği 207 kuralı beş cüz/ bölüm halinde tertip etmiştir:

Birinci cüzde 46 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 7 âyet (bkz. Kehf: 13, 14, 18, 115; İsra: 111; Enbiya: 60; Ankebût: 26); 33 hadis ile sahâbe veya tasavvuf büyüğünün sözünü nakletmiştir.

İkinci cüzde 44 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 3 âyet (Ahzap: 23, İbrâhim: 43; Zuhurf.67); 1 hadis ve sahâbe veya tasavvuf büyüğünün sözünü nakletmiştir.

Üçüncü cüzde 53 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 2 âyet (Haşr: 9; A'râf: 199); 3 hadis, sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir.

Dördüncü cüzde 36 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; **3 âyet** (Tevbe: 72; Kalem: 4; Şuara: 101; 2 hadis, sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir).

Beşinci cüzde 28 kural zikretmiştir. Bu kuralları anlatırken; 2 âyet (Âraf: 199; Nahl: 90); 2 hadis ile sahâbe ve tasavvuf büyüklerinin sözünü nakletmiştir.

Böylece, toplam **12 sureden** (Kehf, İsrâ, Enbiyâ Ankebût, Ahzâb, İbrâhim, Zuhurf, Haşr, A'râf, Tevbe, Kalem, Şuarâ) ve **16 âyet** kullanılmıştır.



Kullandığı Hadisler

Süleimî, eserinde 41 hadis nakletmiştir. Kullandığı bu hadislere Kütüb-i Sitte, Mu-vatta, Müsned-i Ahmed, Dârimî'nin Sünen'i, gibi temel kaynaklarda rastlamaktayız. Süleimî'nin **Kitâbu'l-Fütüvve**'sında geçen hadislerin kaynaklara göre dağılımına baklığımız zaman, bu rivayetlerin bir kısmı hadis olarak nakledilmiş sözler; bir kısmı rivayetlerde ise, hakkında hiçbir bilgi bulunmamakta olup **mevzu** (uydurma) olduğu açık, diğerlerinin ise **sahih**, **hasen** ve **zayıf** hükmünü taşıdığına hadis mütehassısları işaret etmişlerdir. Bununla beraber rivayetlerin büyük çoğunluğunun muteber hadis kitaplarında nakledildiği görülmüştür.

Sarâhaten yaptığı hadis iktibaslarında isnad zinciri zikredilmeyip, hadisler sahabâ râvisi ile nakledilmiştir. Kendisinden hadis nakledilen sahâbiler şunlardır:

Enes bin Mâlik, Hz. Âişe, Ali bin Ebî Tâlib, İbn Ömer, Câbir bin Abdillah, Ebû Hü-reyre, İbn Abbas, Ebû Said el-Hudrî, Ubâde bin Sâmit, Abdullah bin Amr, Ukbe bin Âmir, İbn Zübeyr, Muâviye.

Ahlâkî kurallara dair bazı rivayetleri nakleden tasavvuf büyüklerine gelince, bunlar arasında şu meşhur mutasavvıfları sayabiliriz: Yayha bin Muaz, İbn Müseyyeb, Cüneyd el-Bağdâdî, Bayazd-i Bistâmî, Bişri Hâfi, Rabia, Zünnûn el-Mîsrî, Fudayl bin Iyaz, Ebu Bekir el-Verrâk.

Ahîlik Kültürü, Yahya Bin Halil Bin Çoban El Burgazi ve “Burgazi Fütüvvetnâmesi”

Müellifin hayatı ve tâhsili hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Burgazi'nin tâhsilini ve bu kitabı yazma sebebini kendi eserinden öğreniyoruz:

“Şöyle ki ben yigirmi yaşa girince cahilidüm, yani okumak yazmak hiç bilmeydim, amma âlimleri yavlak severdüm, daim danışmendler birle sohbet kılurdum, hem fütüvvet erkânlarından biltirdüm. Pes andan medreseye vardum, ilim taleb kıldım, Antalyalu Hoca Salahüddin nevverallahu ruhahu mektebine vardum, elifden sebak okıdum, Tanrı taala okımıağ ve yazmağı üç ay bir heftede eksükde rüzî kıldı, cümle halk ve üstazum hayran kaldılar. Andan Freng-i lâin Îskenderiyeyi bağlamışındı, ol vaktde birkaç pare kitab Frengden satın aldum, andan yana Tanrı'ya tevekkül kıldum, şükâr ol Tanrı'ya kim bilmeyenleri bildürür, cahillik zülmetinden çıkarub ilim nuruña irgürür, pes ben zaif diledüm kim bir kitab yazam, Fütüvveti beyan kılam”⁹⁹

Müellifin hayatı ve tâhsili hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Abdülbâkî Gölpinarlı'nın verdiği bilgiye göre, Müellif, yirmi yaşına kadar hiç okuyup yazma bilmediğini, fakat bilginlere karşı büyük bir sevgi beslediğini, aynı zamanda Fütüvvet erkânını bildiğini, yirmi yaşına girdikten sonra okumaya heves ettiğini, Antalyah Hoca Salahaddin'in mektebine devam ettiğini, üç aydan az bir müddette okumayı, yazmayı

⁹⁹ Pala, Ayhan, Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgazi Fütüvvetnâmesi, s.2 (Verilen varak numaraları Ayhan Pala'nın yayınladığı bu çalışmasındaki metin esas alınmıştır.)



belediğini, hocasıyla halkın, buna şaşır kaldığını, medreseye de devam ettiğini söylüyor. [4b-5a] Medrese tahsilini bitirip bitirmemiğini bilemiyoruz. Ancak kitapta rastlanan yanlışlar ve mesela (67 b – 68 a) da bir ayetin nüzul sebebini tamamıyla yanlış ve saçma bir surette bildirmesi, (7b)de mevzu' bir hadisi hadis olarak ileri sürmesi düşünülecek olursa müellif, bilgide pek de ileri değildir.” Gölpinarlı bu tespitinden sonra şu değerlendirmede bulunur:

“Hâsılı Burgazi, bilhassa sohbetlerde yetişmiş, münteşir terbiyeyle bilgi elde etmiş, Arapçayı, bulunduğu illerde bellemiş, bazı kitapları karıştırıp mana çıkaracak kadar ilerlemiş bir adam olmakla beraber öyle kudretli bir bilgiye sahip değildir.”¹⁰

Kitabın Özelliği:

Yazılış Amacı, Kaynakları ve Metodu:

Burgazi, eseri yazma gayesini açıklarken devrindeki ahlâkî zaaftan bahsederek kitabı buna bir çare olmasını ümit etmiştir. Bunu şöyle ifade eder:

“...gördüm ki fütüvvet ehli tâyifesi çok bâtil işe meyl olup fâsid izzete mağrur oldılar ve dalâlet yolına kendözlerin sebil kıldılar yiğtlikde sîdîk u hidâyet yolin koyup tuğyân u dalâlet ü fitne vü hile dâmin kurdılar hevâ vü heves gâlib olup şehvet bunlara hâkim oldı ...” şeklinde devam eden cümlelerle fütüvvet ehlinin ahlâkî zafiyetinden bahsettiğten sonra şöyle devam eder:

... Yahya bin Halil bin Çoban der ki: Gördüm ki fütüvvet kapısında oturan Ahilerde Fütüvvetnamâye yok ki, onunla şerâit-i Fütüvveti ve hakayik-ı mürûvveti güçleri yettiğe öğreneler ve elleri erdikçe tutalar... İsterim ki Fütüvvet ilmini beyan edeyim. Kur'an tefsirlerinden, Hadis-i Mustâfâ'dan, Kîsâsu'l-Enbiyâ'dan, Tezkiratü'l-Evliyâdan, Kitâbu'l-Kalâyid'den, Esrâru'l-Ârifîn'den ve Envâi kütüpten –ki bu mezhebe muvâfiktir ve Fütüvvete lâyiktr- gereklilerini seçip bu kitabı yazdım. Açıladım ki âkîlin yolu nedir ve fütüvvet nice dir. Ve tarikatta müşkûl meseleler vardır, cevabin bile yazdım... Dahi ehl-i tarikat katında meşrûdur ki, her Cuma gecesi çira dibinde ve ahîler huzurunda bu kitabı zikredeler, tâ ki bilmeyenler öğrene ve bilenlerin yakını muhkem ola ve ellerinden geldikçe âdab ve erkânını yerine getireler.(5a-6a).

Eserin Dili:

Burgazi, eserini Türkçe yazmış ve bunun sebebini de şöyle açıklamıştır:

“...Ve dahi Türk dilinde yazdığınıma sebep oldur ki, Rum halkı ekser Türk diline mensuptur. Biz dahi ıstlahı üzerine yazdık tâ ki ekser halk ondan müstefid olalar ve dahi bu âtey muktezâsına iktidâ ettik: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمَهُ... وَمَا) = İbrahim 4, Meali: “(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”(6a)

¹⁰ Gölpinarlı, Burgazi Fütüvvetnamesi,s.79-80



Eserin Muhtevâsı:

Burgazi Fütüvvetnamesi’nde XIV. yüzyılda Türk cemiyet hayatına yön veren prensipler teferruatlı olarak incelenmiştir. Eser, XIV. yüzyıl Anadolu’sunda yaşayan Türklerin zihniyetini tespit bakımından büyük kıymet taşımaktadır.

Müellif, eserinde ahîlik kurallarını anlatmadan önce, şu konulara temas eder:

-Allah Teâlâ’nın âlemi 7 üzerine yarattığını, insanın dahi 7 uzuv üzerine yarattığını, Fatiha’nın 7 ayet olduğunu, denizleri yedi kıldığını, Kur’an’ın 7 kîraat üzere nâzil olduğunu, Hz. Peygamber’in Kâbe’yi yedi kez tavaf ettiğini, Safa ile Merve arasında 7 kez sa’y ettiğini, İsmâîl Peygamberin şeytana 7 taş attığını, Allah Teâlâ’nın Kadir gecesini Ramazan’ın 27 gecesine koyduğunu anlatarak yedi rakamının kutsiyetinden söz eder. Müellifin yaptığı bu yedili tasnif, **Seb’iyye** de denilen “**İsmâîlyye**” den geçmiştir. Aslında bu fütüvvetnâme **Sünî bir karakter** taşimasına rağmen, yapılan böyle bir tasnife eserde yer verilmesi, Gölpinarlı’nın da işaret ettiği gibi “Tuhfetü'l-Vesâyâ” dan alınmış olmasına işaret etmektedir.¹¹

“...Her kişi bu kitabı okuya ve çok türlü fayda bula, İlâhî sen rahmet eyle bunu yazana ve düzene ve okuyana ve dinleyene, ÂMÎN” diye dua eder. Ve “...Ey kardeşler yiğitlik ve Ahîlik ve Şeyhlik üçtür” diyerek konuya girer ve bu üç kavramın çeşitli şekilde tariflerini yapar. Meselâ:

-Yiğitlik heves eylemektir, ahîlik başlamaktır, şeyhlik tamam eylemektir.

-Yiğitlik mü’mînlerin yolu almaktır; Ahilik evliyanın yolu almaktır; şeyhlik ise peygamber dirliğin derlemektir.

-Yiğitlik şeriatı, ahîlik tarikattır, şeyhlik, hakikattır.

-Yiğitlik yola gitmeğe niyet eylemektir; ahîlik yola girip gitmektir; şeyhlik ise, menzile ermektir. (7a-7b)

Müellif daha sonra “her müslümanın ahî ve şeyh edinmesi farz, vacip ve sünnettir der” “**seyhi olmayanın şeyhinin şeytan olacağını**” ifade eder ve bunu temellendirmek için de: ”Allah Teâla Hz. Musa (a.s)’a Ahî tut dedi. O da bundan murad nedir deince, Allah Teâla: bütün ilimden murad, EDEB’tir. Hızır (a.s) sana edebi öğretecektir...” şeklinde Kehf suresindeki (60-82. âyetlerde zikredilen Musâ Hızır küssasını kısaca nakleder (8a-9a)

Daha sonra bir Ahî örneği olarak Hz. Peygamber (s.a.v)’in Hz. Ali ile yaptığı bir diyalogu nakleter:

“Muhammed Peygamber, Ali’ye, sana kötülük edene ne yaparsın diye sormuş, o da iyilik ederim demiş. Peygamber, kötülüğünü arttırip durursa ne yaparsın diye sormuş. Ali, bu soruyu, o kötülüğünü arttırdıkça ben de iyilik etmeyi arttırmış diye cevaplandırmış Peygamber, bunun üzerine, peki demiş, hergün ciğerini kan ederse ne yaparsın? Ali, gün-

¹¹ Gölpinarlı, Burgazi Fütüvvetnâmesi,s.88



de demiş, bin kere ciğerimi kan etse, bin kere gönlümü yıksa zerre kadar hatırlını yokmam. Bunu duyan Peygamber, «Ali'den başka er yok, Zül-fikar'dan başka kılıç yok» demiş. Ali'nin dört akçesi vardır; birini gündüz, birini gece, birini gizli, birini açık, yoksullara verir.”(11b)

Sonra, Kur'an'da **Fetâ** adıyla anılanlardan bahseder, bunlar, Hz. Âdem, Şît, İbrahim, Yusuf, Nun oğlu Yûşâ, Ashab-ı Kehf'tir.

Sonra kendilerine fütüvvet verilmeyenleri ve fütüvvetten düşenleri zikreder.

Fütüvvetin yedi harfle temsil edilen vasıfları taşması gerektiğinden bahseder:

Bu harfler şunlardır: (ق-ا-ن-ه-م-ت) yani, Sîdk(ق)- Safâ(!)- Emânet(ع)- Takvâ(ع)- Kerem(ر)- Mürüvvet(و)-Hayâ(ھ).(47b)

Ahilik teşkilâtında eğitimin üç sacayağı vardır; ahlâk, bilim ve çalışma. “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahîret için çalış” ilkesini kendilerine rehber edinen ahîler, dünyada yaşamak için bilgi, sanat, ahlâk, karşılıklı yardımlaşma ve sosyal dayanışmanın; ahîret için de iman esaslarına sîmsîki sarılmanın gerekli olduğunu savunurlar.¹²

Fütüvvetnamelerdeki başka bir önemli noktada, insan hayatının 740 kurala bağlanmış olmasıdır. Bunlardan ne kadarını hangi derecede olanların bilmesi gereği kaydedilmiştir. Enbiya, evliya ve padişahların 740 edebi bilmeleri, fakat ahîlige intisap etmiş herkesin bu edeplerden 124'ünü bilmesinin gerekliliği üzerinde de durulmaktadır. Bu asgari 124 edep; yemek, içmek, konuşmak, giyinmek, evden dışarı gitmek, mahallede yürümek, oturduğu yerden başka bir yere seyahat etmek, pazara gitmek, orada alışveriş etmek, eve bir şey götürmek, misafirliğe gitmekle ilgilidir ki bunlardan birinin de belli sayıda edepleri vardır.¹³

Burgazi Fütüvvetnamesine göre herkesin uyması gereken 124 kural şunlardır:

- 1-Sofra adabıyla ilgili 12 görgü kuralı
- 2-Su içmeyeyle ilgili 3 görgü kuralı
- 3-Konuşmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 4-Giyinmeyeyle ilgili 5 görgü kuralı
- 5-Evden dışarı çıkmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 6-Yolda yürümeyeyle ilgili 8 görgü kuralı
- 7-mahallede yürümekle ilgili 4 görgü kuralı
- 8-çarşıda yürümeyeyle ilgili 5 görgü kuralı

¹² Kaya, Umut, *Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilâti: Ahilik*, Değerler Eğitimi Dergisi Cilt 11, No. 26, 41-69, Aralık 2013,s.45)

¹³ A. Gölpinarlı, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı, 2011,ist. 1s.31-32; Anadol Cemal, *Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, KBY, Ank., 2001, s. 39



- 9-Alışverişle ilgili 3 görgü kuralı
- 10-Eve eşya getirmeyle ilgili 3 görgü kuralı
- 11-Eve girmeyle ilgili 5 görgü kuralı
- 12-Oturmayla ilgili 4 görgü kuralı
- 13-Misafirlikle ilgili 3 görgü kuralı
- 14-İnsan davet etmekle ilgili 3 görgü kuralı
- 15-Ayakkabı çevirmekle ilgili 2 görgü kuralı
- 16-Büyükleri ziyaret etmekle ilgili 5 görgü kuralı
- 17-Hasta ziyaretiyle ilgili 5 görgü kuralı
- 18-Ölü evini ziyaretle ilgili 6 görgü kuralı
- 19-Mezarlık ziyaretiyle ilgili 4 görgü kuralı
- 20-Eğlence yerine gitmekle ilgili 4 görgü kuralı
- 21-Tuvalete oturmakla ilgili 12 görgü kuralı
- 22-Hamamda yıkamakla ilgili 3 görgü kuralı
- 23- Bardağa su koymakla ilgili 2 görgü kuralı
- 24-Yatmakla ilgili 4 görgü kuralı
- 25-Uyumak ve kalkmakla ilgili 3 görgü kuralı
- 26-Mescide gitmekle ilgili 7 görgü kuralı¹⁴

Fütüvvetnâmeleri ölçü alarak Ahîliği şöyle tanımlayabiliriz: Ahî, viedanını kendi üzerine gözcü koyan adamdır. Helâlinde kazanan, yerinde ve yeterince harcayan, ölçü terti ehli olan, yararlı şeyler üreten ve yardım edendir. Kalbi Allah'a, kapısı 72 millete açık olan; mürûvvet ve merhamet üzere olup cömertliği esas alan, ahlâkı ana sermaye edinip, akıl yolundan yürüyen, ilim isteyen ve ilmiyle amel edip yararlı çalışmayı elden bırakmayan kişiler Ahîlerdendir. Fütüvvet erkânınca yiğitlik niteliklerine ulaşmış, ayrıca bir sanat öğrenmiş, Allah'ın varlığına ve birligine inanmış, yüce İslâm peygamberinin elçiliğini kabul edip ve sünnetlerine uymuş, din ehilleri ile sohbet ve muhabbe te yönelmiş kişiler Ahîlikte ilerlemiş olanlardır.¹⁵

Eserde Geçen Âyetler:

Eserde geçen âyetlerin sayısı 41'dir. Bunların surelere göre dağılımı şöyledir: *İbrahim*, 4,7; *Fatiha*, 1-7; *Kehf*, 10, 60, 66; *Bakara*, 35, 57, 156, 255, 264, 274; *Enbiya*, 60, 87; *En'am*, 76, 78; *Leyl*, 11; *Hucurât*, 12; *Hümâze*, 12; *Nur*, 16, 35; *Zümer*, 9, *Nahl*, 43; *Hâffe*, 34; *Mâun*, 5; *Zuhraf*, 36; *Zümer*, 33; *Mâide*, 112, 115; *Müddessir*, 4; *Mü'minun*, 101, *Fetih* 1-2, 127. Böylece, toplam 20 **sureden** ve **41 âyet** kullanılmıştır.

¹⁴ Ekinci, Yusuf., Ahilik, Ankara, 2011, s.37-38.

¹⁵ Anadol, age, s. 61.



Eserde geçen Hadisler:

Burgazî Fütüvvetnâmesinde sarâhaten 14 hadis nakledilmiştir. Bunlardan bazıları hakkında hiçbir bilgi olmayan-mevzû- rivayet bazı rivayetler zayıf rivayetlerdir. Bazıları ise muiteber hadis kitaplarında geçen hadislerdir. Fütüvvet kuralları zikredilirken bu kurallarla ilgili olarak açıkça zikredilmese de delâleten pek çok hadise işaret edecek bilgiler verilmiştir.

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada Fetâlik ile Ahilik, Fütüvvet kültürüyle Ahilik kültürü arasında sıkı bir ilişkinin olduğu açıkça görülmüştür. Ahilik kültürü Fütüvvet kültürü üzerine bina edilmiştir. Bu sebepten gerek Fütüvvet kültürü gerekse Ahilik kültürü İslâm Dininin ahlâkî esaslarını yansımakta olup, en detay bir biçimde hayatı dizayn edecek kurallar bütünüdür. Ahilik kültürü bu özelliği itibariyle bir anlamada Kur'an ve Sünnet kültürdür.

“Ahlakî erdemlerden uzak olan günümüz toplumunda bencil ve her şeyi kendi çıkarına göre referans alan modern hayat, getirdiği olumlu imkânlar ve kolaylıklar yanında beraberinde haksızlıklar, sömürüyü, haksız kazancı, endişeleri, ahlaksızlığı, düşmanlıklar, nefret ve sıkıntıları, bunalmış ve buhranları getirdi. Dolayısıyla günümüz insanı, (özellikle ticârî ve iktisâdî alanlarda) erdemli insanın inşası konusundaki evrensel mesajlara dünden daha fazla ihtiyaç duymaktadır. İnsanca ve ulvî bir hayat yaşanmasından yana olan Ahîler, Hz. Peygamber (s.a.v)'in tebliğ ettiği ahlak esasları çerçevesinde teşkilatlarını asırlar öncesinde kurmuşlar ve yaşadıkları toplumun tümünü olumlu yönde etkilemişlerdir. “¹⁶

¹⁶ Sancaklı,a.g.m.,s.25

TÜRK EDEBİYATINDA TÜRKÇE FÜTÜVVEТ-NÂMELER ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

**THE EVALUATE ON TURKİSH FUTUVVET-NÂMES
IN TURKİSH LITERATURE**



*Prof. Dr. Ali TORUN
Dumlupınar Üniversitesi
Emekli Öğretim Üyesi
alitorun1956@gmail.com*



Özet

Feta, İslâmiyet öncesinde mevcut bir tip iken, yeni bir ruhla dini kurumlar arasında yerini almış şu veya bu şekilde değişik kültürlerde değişik adlarla bu giine kadar hayatıtini devam ettirmiştir. Feta tipinin içinde yer aldığı yol ise fütüvvet olarak adlandırılmıştır. Türk yazıcılık geleneğinde herhangi bir konu etrafında yazılan monografik eserler “nâme” olarak anıldığından fütüvveti tarif ve tavsif eden eserler de fütüvvet-nâme olarak adlandırılmıştır. Fütüvvet-nâmeleri “Feta tipini tarif ve tavsif eden, fütüvvet adab ve erkânını tanzim eden manzum veya mensur eserler” olarak tarif edebiliriz. Bu minvalden olmak üzere İslâmiyetin hâkim üç dilinde Arapça, Farsça, Türkçe olarak pek çok fütüvvet-name yazılmıştır. İlk Türkçe Fütüvvet-nâme bu günü bilgilerimize göre 13. yüzyıla aittir. Bundan sonra gerçek fütüvveti tarif iddiasında pek çok eser yazılmıştır. Bu eserler ana hatlarıyla tebliğimizde değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: *Feta, Fütüvvet, Fütüvvet-nâme.*

Abstract

While Feta was existing before Islam, it has been taken its place with a renewed spirit among religious institutions and in one way or another, it has survived until today with different names in different cultures. The path takes part in Feta type is called fütüvvet. Monographical works written around any subject in the Turkish writing tradition are called “name” and works describing and qualify fütüvvet are also called fütüvvetname. Fütüvvet-name can be described as descriptive and qualifier of feta type and also described as verse and prose works collocate the fütüvvet's properties and arbiters. At this form, there are various fütüvvet-names written in Arabic, Persian and Turkish which are dominate language in Islam. The first known Turkish Fütüvvet-nâme belongs to the 13th century according to our current knowledge. Since then, there are many works claim that describes the real fütüvvet had been written. These works will be evaluated in our paper.

Keywords: *Feta, Futuvvet, Futuvvet-nâme.*

Feta kavramı, Arapça olup genç, yiğit, delikanlı vb. anlamları ihtiva eder. Bu anlamıyla İslâmiyet öncesi ideal insan tipini karşılar. Bu tip, Arap toplumunda sosyal bir topluluk halini alırken reisleri abu'l-fityan, seyyid-al-futuvva adlarıyla anılmaktadır.

Arap toplumunun ideal tipi, İslâmî değerlerle İslâmî dönemde de yerini alır. Kur'an-ı Kerim'de **fetâ** (XXI, 60), onun değişik halleri olan **lifetâhu** (XVIII, 60,62), **fetâhu** (XVI-II, 60), **fetâhâ** (XII,30), **feteyân** (XII, 36), **fetyetu** (XVIII, 10,13), **fityânihi** (XII, 62;



XXIV, 33) kavramları geçmektedir. Hz. İbrahim'in putları kırması, Ashâb-ı Kehf'in batıldan kaçıp mağaraya sığınması, Yuşa'nın Hz. Musa'ya yoldaş olması, Hz. Yûsuf'un zinaya yaklaşmaması nedeniyle kullanılan bu kavram ile feta tipine yeni bir ruh yüklenmiş, o tipin şahsında yeni değerler yükseltilmiştir. Dolayısıyla önceden bilinen bu tip kolaylıkla İslâmî kurumlar arasında yerini almıştır.

İslâmiyet yayılma döneminde değişik kültürlerde yeni dinle birlikte dinî-kültürel kurumlarını da götürmüştür. Bu kurumlardan biri de Fütüvvet teşkilatı olmuştur. Esasen o kültürlerde mevcut olan benzer kurumlar yeni bir kimlikle fakat aynı yapılarıyla bu yeni din içinde yerlerini almışlardır. Türklerde mevut olan **Alplık**, **Ata-babalık**, **Aksallık** vb. askeri, sosyal, iktisadî kurumlar da bu çerçevede kimlik değiştirerek İslâmî kurumlar arasında yerini aldı. Bu etkileme-etkilenme sonucunda fikrî yönünü İslâm/Islâmlaşmış düşüncenin oluşturduğu; yapı olarak İslâm öncesi antik kültürlerdeki kurumların yapısal özelliklerini taşıyan büyük bir sosyal kurum ortaya çıktı. Anadolu'daki bu yapılmama İbn-i Batuta, Âşıkpaşa tarafından **Âhiyân-ı Rum** olarak adlandırılmakla birlikte, Fütüvvet-nâmelerde kurum mensupları kendilerini **Ehl-i Fütüvvet** olarak anmaktadır.

İslâmiyet'in üç hâkim kültür dilinde Arapça, Farsça ve Türkçe olarak pek çok Fütüvvet-nâme tanzim edilmiştir.

Fütüvvet-nâmeleri “*Feta tipini tarif ve tavşif eden, fütüvvet adab ve erkânını tanzim eden manzum veya mensur eserler*” olarak tarif edebiliriz.

Anadolu sahasında bugün için bilinen ilk Türkçe Fütüvvetnâme Burgazlı Çoban Halil oğlu Yahya'ya aittir. XIII. yüzyıl ortalarında Osmanlı devletinin kuruluşu öncesinde kaleme alınmıştır. Kısaca Burgazî Fütüvvet-nâmesi olarak tanınır. Pek çok nüshası bulunmakla birlikte en eski nüshası Fatih Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şerîyye Kâımı 1154/198 (yeni kayıt numarası: 1352) numarada kayıtlı olup H.913/ M.1507'de istinsah edilmiştir.¹ Bundan başka kütüphanelere intikal etmiş 7 nüsha daha bulunmaktadır.² Nüshalarında müellifin adı Burgavî, Bur'avî, Bur'adî, Burgazî olmak üzere değişik mensubiyetlerle anılsa da asıl olan Burgazlı Çoban Halil oğlu Yahya'dır. Burgazi Fütüvvetnamesi nüshaları arasında bariz bir tertip farkı yoktur.

Fütüvvet-nâme klâsik eser tertibi gereği hamdele ile başlar. Fütüvvetin mana ve ruhu ele alınır. Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in fetaliği, bunun Hz. Ali'ye intikalinden bahsedilir. Bilahare Fütüvvet'in menşei ele alınır. Bu bölümde *Âdem a.s-incir ağacı* küssası, Hz. İbrahim *Nemrut* hadisesi, Yûsuf a.s *Zeliha*, Ashab-ı Kehf *mağara* hadiseleri ile Hz. Ali'nin *göz kapama*'sı gibi İslâm tarihinde şöhret bulmuş hadiseler tahkiye edilir. Bu bölümden sonra Fütüvvet'in kabul etmediği şahıslar; Fetâliğin üç derecesi *terbiye*, *ahî* ve *şeyhin* vasıfları ve Fütüvvete intisap şekilleriyle Fütüvvet âdabı'ndan ahînin sofrası, elbiseleri, sofra hizmeti, sema, yüz yirmi edeb, makas alma, alından saç kesme, kuşak kuşanma bahisleriyle eser tamamlanır. Eser genel olarak değerlendirildiğinde daha çok âdâb ağırlıklıdır. Erkân kısmı kısa ve genel olarak ele alınmıştır.

Burgazî Fütüvvet-nâmesi'nden sonra bilinen en eski ikinci Fütüvvet-nâme **Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi**'dir. Bu Fütüvvet-nâme de Abdülbâki Gölpinarlı tarafından neşredilmiştir.³ Gölpinarlı üç nüshasının bulunduğu belirttiği bu Fütüvvet-



nâme'nin başka nüshaları da mevcuttur.⁴ Gölpinarlı'nın neşre esas aldığı nüshalardan daha sağlam ve aslina en yakın nüsha Ankara Millî Kütüphanede bulunmaktadır. Fütüvvet-nâme'nin müellifi Şeyh Seyyid Hüseyin ibni Şeyh Seyyid Gaybîdir. Hayatı hakkında fazla bir bilgimiz yoktur. Fütüvvet-nâme'deki Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) hakkında yazılan methiyeye bakacak olursak, müellifin XV. yılında yaşadığına hükmedebiliriz. Fütüvvet-nâme Burgazî'ye nazaran daha çok erkân ağırlıklıdır. Osmanlı Devleti bütün kurum ve kuruluşlarıyla bir yükseliş dönemindedir. Bu kurumlardan biri olarak Fütüvvet Teşkilatı'nın da gösterise, şatafata bürünmesi kaçınılmazdır. Bu durum Fütüvvet geleneğindeki törenlere de yansımıştır.

Fütüvvet-nâme'de Şî'a-İmamiyye inançlarının tesirleri bulunmakla birlikte Müellif bu konuda Hz. Ali ve ahfadına muhabbet konusunda herhangi bir Müslüman'dan öteye geçmez.

Eserin girişinde, Fütüvvet geleneğindeki **Çar-Pir** (Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed)'e Fütüvvet'in nasıl geldiği, nasıl intikal ettiği anlatılır. Burgazî'de yer almayan Şî'a'nın başlıca dayanak noktası olan *Gadiru Hum hadisesi* yer alır. Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye *şed kuşatması*, *velî ve vasî* ilan etmesi, Hz. Ali'nin *On Yedi Kemer-besteye* şed kuşatması, onları *kardaşlaşdırması*, *helva-yı cüfne* hazırlayıp taksim etmesi tafsili bir şekilde ele alınır. Bilahare bey'at, kardaşlaşma, şed, helva pişirme ve gönderme merasimleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bundan sonra Fütüvvet'teki *yüz yirmi dört edep* sıralanır ki bunlar Burgazî ile ortaktır. Eser Fütüvvet ehli için gerekebilecek bazı soru ve cevaplarla sona erer.

Kronolojik olarak telif edilen üçüncü Fütüvvet-nâme **Radavî Fütüvvet-nâmesi**'dır. Emsallerine göre hem hacimli hem de bir o kadar bol nüshaya sahiptir.⁵ Ancak nüshalar arasında büyük ölçüde bilgi ve kavram tahrifatı bulunmaktadır. Nüshaların Türk Dil Kurumu nüshası 1281 (1865) tarihinde istinsah edilmekle birlikte müstensih muhemeden aslina en yakın nüshadan yararlanmıştır. Diğer nüshalara nazaran daha derli topludur. Diğer sağlam bir nüsha ise Bursa Müzesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Her iki nüsha arasında bariz bir fark yoktur.

Müellifin tam künyesi Seyyid Muhammed bin Seyyid Alaaddin el-Hüseynî'r-Radavîdir. Hayatı hakkında fazla bir malumatımız bulunmayan bu zat kendi ifadesi ile Şafi mezhebinden olup Bursa kadılığı vazifesinde bulunmuştur. Arapça ve Farsçaya da vakıf olan Radavî, bir bölümde Türkçe kaydettiği bir tercümanı bir başka bölümde "şimdi de Arabî/ Farsî yazalım kitabımız müzeyyen olsun" diyerek Arap veya Fars dilinde ifade-lendirir. Kendi kaydından anladığımız kadariyla *Irşâd-ı Tâlibîn*, *Risale-i Bayrak*, *Risale-i Habbazân* adıyla başka eserleri de bulunan Radavî'nin esas önemli eseri *Miftâh'ı Dekâyık fi Beyanu'l-Fütüvvet ve 'l-Hakâyık* adını taşıır. Müellif kaydına göre eser evalî sefer H. 931/ M.1524'te tamamlanmıştır. Kendinden sonraki pek çok Fütüvvet-nâmeye mehaz teşkil eden bu eser Fütüvvet ehli arasında *Miftâh-ı Dekâyık* ve *Fütüvvet-nâme-i Kebir* olarak anılır.



Eser, diğerlerinin tertiplerinde olduğu gibi *hamdele*, *Çâr-pîr*'den Hz. Âdem kışası, Hz. Nûh tufanı, Hz. İbrahim'in Hz. İsmâ'il'i kurban etmesi, Ka'be'yi inşası, Hz. Muhammed'in Mi'racı ve Gadir Hum'da Hz. Ali'yi velî ve vasî ilan etmesi mufassal bir şekilde ele alınır. Bundan sonra şeddin Hz. Ali'ye intikali onun kemер-besteleri, bunlara ait biyografik bilgiler, helva geleneği, Fütüvvet geleneği, onun yapılanması; Fütüvvet erkânından *mahfil tertibi*, *ahd tutma*, *şed kuşanma*, *hak talebi*'nin törensel boyutu enince ayrıntısına kadar anlatılır. Bilhassa *şed geleneği*'nın değişik sosyal gruplardaki farklı uygulamaları resimlerle de takviye edilerek tafsilatlandırılır.

Eser, fütüvvet hizmetlerinden helva-kismet ayırma, sefer çıkma, müride sofra, çerağ, alemlerin tarifi, sual ve cevap faslı, nihayet ihlas duası ile tamamlanır.

Dördüncü sırada **Hâce Can Ali Fütüvvet-nâmesi** yer alır. Radavi Fütüvvet-nâmesi ile çağdaştır. Eserin bu gün için bildığımız iki nüshası mevcuttur. İlk TDK Ktp. A/332 numaralı mecmuanın 1-151 sayfaları arasında olup *Bahru'n-Nihaye* adını taşıır. Es-Seyyid İsmail b. İsmail tarafından 24 Zilhicce 1281 /M.1865 tarihinde istinsah edilen bu nüsha oldukça sağlam ve muhtemelen müellif hattından veya ona en yakın nüshadan istinsah edilmiştir. İkinci nüsha Ankara Millî Kütüphane Yazmaları A.830'da kayıtlıdır. Birinci nüshanın birinci bölüm ile üç ve dördüncü bölümde yer alan debbağ, *başmakçı* kısımlarını havi muhtasar bir nüshadır.

Müellifin tam künyesi Nesl-i Abbas Bursevî Hâce Can Ali'dir. Müellif kendisini Hz. Muhammed'in amcası Hz. Abbas'a nispet etmekte 41. kuşaktan torunu olduğunu belirtmektedir. Bu mensubiyetten dolayı diğer Fütüvvet-nâmelerin aksine bazı Fütüvvet kollarını Hz. Abbas'a bağlar.

Fütüvvet-nâme'deki kayıtlardan anladığımıza göre Hâce Can Ali Bursalı olup Sünî inanca ve Hanefî mezhebine bağlıdır. Şeyhü'l-İslam Kemalpaşa-zâde Ahmed Şemseddin Efendi (İbn Kemal) (meşihatı: 1525-1534), Ebu Suud Efendi (meşihatı: 1545-1574) fetvalarından istidlallerde bulunmasına ve Radavî Fütüvvet-nâmesi'ne (1524) atıf yapmasına bakacak olursak eserin XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra kaleme alındığı, müellifin de XVII. yüzyılın başlarına kadar bir ölüm süregünü tahmin edebiliriz.

Fütüvvet-nâme on bölümden ibarettir. Bölümler sırasıyla: Sanatlar hakkında genel bir bilgi, habbazân (ekmekçi), debbağ, başmakçı, cullahân, terzi, keçeci, kalayıcı, súzenger (ığneci), na'l-band başlıklarından oluşur. Eserde koyu bir Sünî temayül göze çarpar. Bu yönyle denilebilir ki eser Radavî'ye adeta bir tariz niteliği taşır.

Bu dört büyük Fütüvvet-nâme'den başka bunları takip eden zamanlarda tercüme veya hülasa yoluyla oluşturulan muhtelif Fütüvvet-nâmeler de mevcuttur. Bunları da isim olarak analım: Dervîş Mim Ahmed Fütüvvet-nâmesi⁶, Yâsin-i Rufâî Fütüvvet-nâmesi.⁷ Şeyh Abdu'l-kâdir Fütüvvet-nâmesi⁸, Şeyh Mûsa Fütüvvet-nâmesi.⁹ Şeyh Ahmed Fütüvvet-nâmesi¹⁰ bu ismen zikrettiğimiz Fütüvvet-nâmelerden başka müellifi belli olmayan kütüphanelerimizde bir hayli daha Fütüvvet-name mevcuttur.¹¹ Ayrıca bu günde bilmecelerimize göre Şeyh Eşref b. Ahmed ile Esrâr Dede'ye ait iki manzum Fütüvvet-nâme



bulunmaktadır. Eşrefoğlu Rûmî konusunda akademik çalışma yapan bilim adamları bunun da bir manzum Fütüvvet-nâmesi'nden bahsederlerse de biz bu güne kadar böyle bir esere tesadüf edemedik.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz Fütüvvet-nâmeler İslâm'ın ideal insan tipini ve yolunu tarif iddiasında olan ve yaşanılanlardan ziyade daha çok olması gerekeni tarif eden eserlerdir. Fütüvvet-nâmelerin tarif ettiği bu ideal insan tipi her kültürde yeniden fakat farklı bir biçimde hayat bulmuştur. Kütüphanelerimizde bu tipi tarif iddiasında yüzlerce Fütüvvet-nâme bulunmaktadır. Bunların ilim alemine kazandırılması büyük bir hizmet olacaktır. Osman Nuri Ergin ile Abdülbaki Gölpinarlı bu konuda “*Kim arayacak, kim bulacak, kim bastıracak, kim basacak?*” demişler. Muhterem hocam Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'in teşvik ve yönlendirmesiyle ilk iki basamağı atladık sanıyorum.

NOTLAR

1. Bu nüshayı Abdülbaki Gölpinarlı, Ömer Lütfi Barkan elindeki nüshadan da yararlanarak Burgazi Fütüvvet-nâmesi adıyla yayımlamıştır. *Abdülbaki Gölpinarlı* (1953-7, 1954). “*Burgazi Fütüvvet-nâmesi*”, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.15 (1-4), 10, s.76-153.
2. Bayezid Ktp. Nu: 5481;5482; Bursa Eski Eserler Ktp. Hüseyin Çelebi Bölümü Nu:9/2; DTCF, A.12; DTCF, M. Con 536; Millet Ktp Ali Emîri Şerîyye Kısmı Nu:901; Vatikan Ktp. Türkçe Yazmalar Nu:337.
3. Abdülbaki Gölpinarlı (1955, 1956). “*Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-nâmesi*” *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 17 (1-4), s.25-155.
4. Ankara Maarif Ktp. 0355/1-3; 482/1; Ankara Millî Ktp. TY. A. 4225/1; Hacı Bektaş İlçe Ktp. Nu: 158; 217; İstanbul Belediye Ktp. (Atatürk Ktp) Nu:40, v. 66a-156b.
5. Ankara Genel Ktp 142/2 (Hacı Bektaş İlçe Ktp.'ne nakil. Nu: 17); 560 (Hacı Bektaş İlçe Ktp.'ne nakil. Nu: 49); DTCF, A. 70; TDK Ktp. A/332/2; Bayezid Ktp. Veliyüddin Efendi Bl. 3225/1; Bursa Müzesi Ktp. E. 54/85; Çorum İl Halk Ktp. 665/1; 885; Millet Ktp. Ali Emîri Şerîyye Kısmı 899/1; Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Bl. 2916; 2982: 3070/4; Süleymaniye Ktp. İzmir Bl. 337; 338; Süleymaniye Ktp. Yazma Başıcalar Bl. 614; 851; Üsküdar Hacı Selimağa Kemaneş Bl. 491; İstanbul Atatürk Ktp. Belediye Yazmaları bl. 40; K.723/2; DTCF. İsmail Saib I, 2883; Ankara Maarif Ktp. 0.355/1-3; 482/1; Ankara Millî Ktp. TY. A.4225/1; A.5594/7; Hacı Bektaş İlçe Ktp. 158; 217;
6. Ankara Millî Kütüphane yazmaları B.346/33 numarada kayıtlı mecmuanın 238a-247a varakları arasında, Kitab-ı Tercüme-i Mücellâ el Müsemmâ Mecmuatu'l-Esrâr başlığını taşır.
7. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Kitapları 2532 numarada kayıtlıdır.
8. Çorum İl Halk Ktp. Nu:885



9. Süleymaniye Ktp. Pertevpaşa Bl. 613 numaralı Mecmu'a-i Resâ'il'in 175b-207b varakları arasında bulunmaktadır.
10. Ankara Millî Kütüphane yazmaları A5594'te kayıtlı mecmuanın 92b-94b varakları arasındadır.
11. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Ali Torun (1998). Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler, Kültür Bakanlığı, Ankara, s.57-59.

**TÜRK HANEDANININ DELHİ
PAZARINDAKİ DENGЕ-DENETİM
SİSTEMİ: SULTAN ALAEDDİN
MUHAMMED HALACI ÖRNEĞİ**

THE BALANCE-AUDIT SYSTEM IN TURKISH
DYNASTY DELHI MARKET: SULTAN ALAEDDIN
MUHAMMED HALACI EXAMINATION



*Arş. Gör. Dr. Bilal KOÇ
Gazi Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
bilalkoc@gazi.edu.tr*



Özet

Türk-İslâm tarihinin farklı dönemlerinde ve coğrafyalarda sultanların hâkim oldukları bölgelerde ticari ve iktisadi faaliyetlere önem verdikleri bilinmektedir. Bu sultanlardan birisi de Delhi’de 1296-1316 yılları arasında Halaci Hanedanı hükümdarı olarak görev yapan Sultan Alaeddin Muhammed Halacıdır. Bu bildiri metni ile de onun Delhi pazarında hububattan kumaşa, attan diğer ürünlere kadar fiyatları belli bir kontrol esasına göre sabit tutması ele alınmıştır. Ayrıca ürünler üzerindeki fiyatların belirlenme esası, hububatın hangi şartlar altında biriktirileceği, çarşı-pazardaki satıcıların kayıt altına alınması, tarladaki ürünün alicilara nasıl ulaştırılacağı gibi hususlar burada ortaya konmuştur. Nihai olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci’nin uygulamalarının dönem itibarıyle nasıl karşılık bulduğu ve kendisinden sonraki döneme tesirleri burada izah edilmiştir. Sonuç kısmında ise temeli İslamiyet'e dayanan ve Türk-İslâm devletlerinde benzer uygulamalarla karar bulan Ahilik öğretisinin, Delhi’de ticari ve iktisadi olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci dönemindeki uygulamalarla karşılaştırılması yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: *Delhi, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Pazar, Pazar Fiyatları, Fiyat Kontrolü, Denetim Sistemi.*

Abstract

It is known that during the different periods of Turkish-Islamic history and geography, the sultans gave importance to commercial and economic activities in the regions where they ruled. One of these sultans was Sultan Alaeddin Mohammed Halaci, who served as the ruler of the Halaci Dynasty between 1296 and 1316 in Delhi. In this paper, it is discussed that it keeps prices on the basis of a certain control principle until the grains fabric, horse other objects in the Delhi market. In addition to this, the conditions for determining the prices on the products, the conditions under which the cereals will be collected, the registration of the sellers in the bazaar and the market, and how the products in the field will be delivered to the buyers. The way in which the practices of Sultan Alaeddin Mohammed Halaci ultimately responded to the period and the subsequent turning influences of himself were explained here. In the conclusion, the teaching of Akhism, which is based on Islamic Islam and based on similar practices in Turkish-Islamic states, was compared with the practices of Sultan Alaeddin Muhammed Halaci in Delhi commercial and economical.

rinciple until the grains fabric, horse other objects in the Delhi market. In addition to this, the conditions for determining the prices on the products, the conditions under which the cereals will be collected, the registration of the sellers in the bazaar and the market, and how the products in the field will be delivered to the buyers. The way in which the practices of Sultan Alaeddin Mohammed Halaci ultimately responded to the period and the subsequent turning influences of himself were explained here. In the conclusion, the teaching of Akhism, which is based on Islamic Islam and based on similar practices in Turkish-Islamic states, was compared with the practices of Sultan Alaeddin Muhammed Halaci in Delhi commercial and economical.

Keywords: *Delhi, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Market, Market Prices, Price Control, Inspection System.*



GİRİŞ

Bu bildiri metni ile birlikte Gazneliler Devleti sonrası Kuzey Hindistan coğrafyasını kontrol altında tutan Delhi Türk Sultanlıklarından birisi olan Halaci Hanedanı'nın en bilinen hükümdarı Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nın ticari ve iktisadi politikalarının Delhi pazarındaki yansımaları ele alınacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci hakkında bilgi verilecek, ardından da onun Delhi'deki pazar ve çarşılarda uygulamaya koyduğu yenilikler alt başlıklar halinde verilecektir. Bildirinin son kısmında ise sultanın çarşı-pazarlarda tesis ettiği denge-denetim politikalarının Ahilik müessesesinin uygulamaları ile benzerliği ortaya konacaktır.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Melik Şehabeddin Halaci'nin oğlu idi. Celaeddin Fîrûz Şah Halaci'nın vefatının ardından tahta çıkan Sultan Rükneddin'in Multan tarafına gitmesini fırsat bilerek emir (bey) ve melik (vali)lerin ittifakıyla sarayda tahta çıkarıldı. Tahta çıktıktan sonra emir ve melikleri mertebe ve konumlarına uygun olarak ilgili makamlara tayin etti. Hemen ardından da devletin hâkimiyeti altında bulunan yerlerden Multan üzerine emirler kanalıyla sefer düzenleme emri verdi. Multan'ın kontrol altına alınmasından sonra Moğol saldırısının öünü almaya çalıştı. Askerleri ve melikleri kanalıyla bu saldırıları püskürtmeyi başardı¹.

Sultan Alaeddin'in Delhi pazarında sağlamaya çalıştığı denge-denetim sisteminin sebebine bakıldığı vakit, bunun kaynaklara yansıyan yönleri itibariye asker toplama çabasına dayandığı görülmektedir. Şöyled ki sultan etrafında bulunan ileri gelen devlet adamlarıyla hangi tedbirlerin alınması durumunda etrafına pek çok askerin toplanacağını ve kısa sürede onlara para toplanacağını sordu. Bunun üzerine mecliste hazır bulunanların hepsi ittifakla vilayette ucuzluğun olması durumunda, ihtiyaç duyduğu oranda askere sahip olmasının mümkün olabileceğini kaydettiler. Yiyecek, silah ve elbiselerin değerinin ucuz olması durumunda askerin az maaşla yetinebileceğini kaydettiler².

Sultan Alaeddin, hanedan içerisindeki bütün işleri yoluna koymaktan sonra, vilayetlerde de bazı uygulamalar yaptı. Bunlardan birisi de maddi olarak zayıf ve fakir durumda olan halk ile güçlü olanlar arasındaki seviye farkını önemli oranda ortadan kaldırmaya çalıştı. Reayanın üzerindeki *mukaddem* (مقدم)³ ve *çovdheri* (چودھری)⁴ adlı Hindî görevlilerinden kaynaklanan ağır baskıyı sonlandırdı. Akabinde de çiftçilerin arazilerden elde ettiği mahsulün yarısını arazinin büyüklüğüne göre vermelerini kararlaştırdı. Böylelikle

¹ es-Sîhrîndî, Yahya b. Ahmed b. Abdullah, *Târîh-i Mübârekshâhî*, Tash. Muhammed Hidayet Hüseyin, İntiârât-ı Esâtr, Tahran, 1391, s. 71-73.

² Kadi Ahmed Tetevî ve Asif Han Kazvinî, *Târîh-i Elfi*, Mush. Gulamrezâ Tâbâtâbâyî Mecid, Şirket-i İntiârât-ı İlim ve Ferhengi, Tahran, C. VII, 1382, s. 4334.

³ Mukaddem: Yerel Hindu idareci. S. Haluk Kortel, *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414)*, T.T.K., Ankara, 2006, s. 283, 286.

⁴ Çovdheri: "Hindistan'da yüz köyü içine alan idarî bölgeye sadî denilir. Bu sadîlerin her birisinin bir çovdherisi vardır. Çovdheri, o yöredeki Hind kâfirlerinin reisidir". İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Y.K.Y., İstanbul, 2005, s. 491.



de vergi görevlilerinin halk nezdindeki itibarını yeniden tesis etti. Arazilerden elde edilen gelirler ve ürünler hazine defterine kaydedildiği gibi halk ile memurların bulundurabilecekleri hayvanların sayıları da belirlendi⁵.

Bu doğrultuda mukademeler ile sair reaya, dört inek, iki camız ve on iki adet koyun dan fazlasını elinde bulundurmayaceği belirlendi. Sultan bunun kontrol işini yapan devlet görevlileri ile *kalemiye sınıfının* ihtiyathı olmalarını ve hiçbir şekilde abartılı bir uygulama içine girmemelerini emretti. Ayrıca sultan bir tek sikke dahi olsa boş yere harcanmaması ve tasarruflu bir şekilde hareket edilmesi gerektiğini özellikle devlet görevlilerine ikaz etti. Sultan hemen ardından da dönemin ileri gelen vezirleri ve ilim adamları ile konușarak halkın sorunlarına yönelik bazı kaide ve kurallar belirledi. Bunlardan birkaçı dönemin ahvalini ortaya koyan vakayinamelere de yansımıştır⁶.

Tahıl Üretimi ve Pazardaki Satış Uygulaması

Sultanın tahıl ile alakalı belirlediği kaide ve kuralların **ilkı**, pazar esnafının Delhi'de tahıl fiyatlarının belirlenmesi konusundaki belirleyici rolleri sonlandırlarak, tamamen sultanın belirli hale getirdiği fiyat uygulamasının devreye girmesi şeklinde ortaya çıktı. Delhi'de bu şekilde belirli fiyat uygulamasına geçilme kararının alınmasını takiben memleketin diğer kısımlarında da sabit fiyat uygulaması kararlaştırıldı. Pazar esnafı da belirlenen tarifeler üzerinden ellerindeki ürünleri satışa sundu. Fiyatların olağanüstü koşullarda dahi değişimemesi için sultan özel itina gösterdi. Bu doğrultuda sultanın fiyatlarını tarifeye bağlılığı ürünler ve fiyatları şu şekilde ortaya çıkmıştır⁷.

Bağday	7.5 citel ⁸
Arpa	4 citel
Nohut	5 citel
Burçak	5 citel
Pırıncı	5 citel
Moth	3 citel

Bu itibarla bakıldığından Delhi ve diğer yerlerdeki pazarlarda ürünlerin üzerindeki belirli fiyat politikası, Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nın sultanatının sonuna kadar sabit bir uygulama olarak bırakıldı. Öyle ki yağmursuz zamanlar ile sair kuraklık

⁵ Esterâbâdî, Muhammed Kâsim Hinduşah, *Târih-i Firişte*, Tash. Tâlik, Tavzih ve İzzat; Muhammed Rıza Nâsırî, Encümen-i Asâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1387, s. 375; Herevî, Mevlânâ Nizâmeddin Ahmed b. Muhammed Mukîm, *Tabâkât-ı Ekberî*, By De Calcutta, 1929, s. 75.

⁶ Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 376, 382.

⁷ Berenî, Ziyâeddîn, *Târih-i Fîrûzshâhî*, Tash. Melevî Seyyid Ahmed Han Sahib, Captain W. Nassau Lees, Kalküta, 1862, s. 304-305; Esterâbâdî, *Târih-i Firişte*, s. 382; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

⁸ Citel (قیچی): Ağırlığı bilinmeyen küçük bir bakır madeni paradır. Edward Thomas, On the coins of the Patan Sultans of Hindustan, Printed by J. Wertheimer and Co., Finsbury Circus, London, 1847, s. 36.



dönemlerinde de uygulamalar kararlaştırıldığı üzere devam etti. Esterabadî, sultanın bu uygulamalarını onun saltanat döneminin ilginç işleri olarak nakletmektedir. Bu dönemde birlikte hububat ürünleri ile alakalı alınan kararları birkaç alt başlık altında toplamak mümkündür. İlk olarak o dönemlerde bilgili ve akıllı birisi olarak Delhi sarayında temayüz eden Melik Kabul, sultan tarafından *şihne-i pazar*⁹ unvanı ile pazar denetçiliği görevine getirilmiştir¹⁰.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin belirlediği narh uygulamasının işaret ettiği üzere pazar baş denetçisi belirlenen fiyatları sultanın hükmü üzere kontrol edecek. Pazardaki alış-verişte sultanın doğrudan belirlediği usul üzere tatbik edilecekti. Bunun doğal sonucu olarak sultanlık makamı her zaman fiyatlardan haberdar olacaktı. Sultanın tahıl ürünleriyle alakalı bizzat belirlediği **ikinci kural** ise sultanlık makamına ait *halisa* arazilerin divanın payı olarak belirlenmesi şeklinde karar buldu. Bu arazilerden elde edilen tahıl kasabalarдан toplanarak koruma altına alınacaktır. Eğer pazarda satışa sunulan tahıl ürünleri azalacak olursa hanedanın ambarlarındaki tahıllar, sultanın fermanı üzere narh uygulaması esas tutularak satışa sunulacaktır¹¹.

Sultanın tahıl ürünlerinin satışı ile alakalı uygulamaya koyduğu **üçüncü kural** ise tahıl ürünleri satışa yapanların Cun Nehri kıyısında yerleşmesini sağlamak oldu. Bu doğrultuda sultan, Melik Kabul'u huzuruna isteyerek, tahıl satıcılarının Cun Nehri kıyısında yerleşmeleri için bütün kolaylıklarını sağlamasını emretti. Böylelikle etraf memleketlerden Delhi pazarlarına tahıl satmak için gelenlere de kolaylık sağlanarak narh uygulamasına tabi kalmak şartıyla Delhi pazarında satış yapmalarına izin verildi. Sultanın **dördüncü kuralı** ise olası kuraklık ve pahalılık dönemlerinde Delhi halkına yüksek fiyatlarla ürün satılmasını bütün yönleriyle birlikte ortadan kaldırması oldu¹².

Sultanın dördüncü kuralına bağlı olarak halktan veya ordu içerisindeki askerlerden yüksek fiyatlarla tahıl satışa yapanlar tespit edildiği takdirde, ellerindeki ürünler alınıp, sultanlık makamının kontrolü altındaki tahıl ambarlarına götürülecekti. Ayrıca bu kimselerin malları da kuralların aleyhinde hareket ettikleri için *müsadere* edilecekti. **Beşinci kural** ise halkın kendi ihtiyacının dışındaki tahılları elden çıkarması emredildi. Bu doğrultuda belirlenen miktarın dışındaki tek bir tahıl tanesini dahi halkın kendi evlerine götürmemeleri emredildi. Buna yönelik olarak yine sultan ferman yayımılayarak hazine geliri olarak belirlenen malın tahsil edilmesi dışında halktan yeni bir çeşit vergi alınmasını istedi¹³.

⁹ Şihne: "Bir mintukanın veya bir şehrin nizamından sorumlu olan görevli; şehrin nizamından sorumlu memur; daruge; muhtesib". Hasan Enverî, *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, İntisarat-ı Sohen, Tahran, 1386, C. 5, s. 4459.

¹⁰ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 305; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 382-383; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹¹ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 305-306; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 383; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹² Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 383; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78.

¹³ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 383; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79.



Üretime dönük yapılan tahıl satışı sebebiyle herkes kendi hissesi dışında kalanını evlerine götürerek gizlice yüksek fiyataya satamadı. Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, bu şekilde devlet görevlileri kanalıyla Delhi pazar esnafının ihtikâr/stokçuluk yoluna başvurmalarının önüne geçti. Sultanın buna bağlı olarak gelişen **altıncı kuralı** ise tahıl fiyatları ile pazardaki sair ürünlerin fiyatlarını her gün kontrol ettirmesi ve bizatîhi haberdar olması idi. Eğer belirlenen sabit fiyatlarda kısa süreli bir gevşeklik olursa pazar denetçileri ile nezaretçiler bu işe tevessül edenleri cezalandırıyordu. Herkes kurak zamanlarda sadece ailesinin ihtiyacı nispetinde pazardan tahıl alabilecekti. Depo ederek stokçuluk yapmasının önüne geçilecekti¹⁴.

Bu cümleden olarık belirlenen işin özenli bir şekilde yapılması için *müvekkiller* tâyin edildi. Ayrıca sultan *hafiyelik* göreviyle sultanlık makamına bağlı casusları görevlendirerek pazardaki işleyişi farklı bir kanaldan daha kontrol etmek istedî. Bu itibarla hem düzeni sağlamaya çalışı hem de gelişmelerden an be an haberdar oldu. Dolayısıyla merkezi idarenin fiyat kontrolü için belirlediği kurallar karşısında kudretli hiçbir görevli ve esnaf bırakılmadı. Tahıl ürünleri için belirlenen sabit fiyat uygulamasından 1-2 puan dahi olsa yüksek veya düşük fiyat talep edilmedi. Pazara getirilen her bir ürün, *nârh* uygulamasına denk hale getirilerek alıcılarla sunuldu¹⁵.

Göründüğü üzere Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, Delhi tahtına çıktıktan sonra tahıl fiyatlarının ucuzlaştırılması için belirlediği kurallar çerçevesinde zikri geçen hububat ürünlerinin fiyatları, *nârh* uygulamasına bağlanarak sabit hale getirilmiştir. Elde edilen tahıl fazlasının, stokçuluğa mahal verilmemesi için devletin ambarlarında tutulması ve depo edilmesi sağlanmıştır. Pazarda, merkezi otoritenin tam kontrolünü ortaya koymak için güvenilir kimseler arasından sorumlular tayin edilmiştir. Pazarda satış yapan esnafların pazar reisi kanalıyla kayıt altına alınma işlemleri yapılmıştır. Cun Nehri kıyısındaki çiftçilerin ellerindeki ürünler hiçbir zorlamaya başvurulmaksızın tacirlere satmalarının önü açıldı¹⁶.

Yine valilerden diğer devlet görevlilerine varıncaya kadar herkesin elindeki ürün rahatlıkla tacirlere ulaştırılmıştır. Görevliler pazardaki alış-verişin durumu ve fiyatların belirlendiği şekilde durup durmadığından, sultanı, devamlı olarak haberdar etmişlerdir. Merkezi idarenin işleyişi ve kontrolü sıkı bir şekilde tutmasının doğal sonucu olarak tahıl fiyatları belirlenen düzeyde kalmıştır. Yağmurun çok yağmadığı zamanlarda veya hukuraklık dönemlerinde de fiyatlar yükselmemiştir. Bu durumu sağlıklı bir şekilde sürdürmek için sultan ve devlet görevlileri tarafından sıkı kontrol yapılmıştır. Pazar denetçisine sağlanan otorite sebebiyle hiçbir esnaf merkezi idarenin aleyhine muhalif harekete girişmemiştir¹⁷.

¹⁴ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 307; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 383-384; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79.

¹⁵ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 384; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79.

¹⁶ Dihlevî, Emir Hüsrev, *Hazâ’înî l-Fütûh*, Tash. Tenk. ve Tehs: Muhammed Vahid Mirza, National Book Foundation Af, Pakistan, 1947, s. 21-22; Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 304-305; M. Fuad Köprülü, “Alaeddin Halaci”, *İ.A. (M.E.B.)*, C. I, s. 280-281; Salim Cöhçe, “Kalaç Sultanlığı”, *Tarihte Türk-Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (25-28 Haziran 2007)*, T.T.K., Ankara, 2008, s. 85.

¹⁷ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 304-306; Kadî Ahmed Tetevî ve Asîf Han Kazvinî, *Târih-i Elfî*, s. 4334;



Sultanın tahlil ürünleri üzerindeki sıkı denetiminin bir diğer sonucu ise; fiyatların ucuzlamasını ve bu şekilde kalmasını sağlamak için hiçbir taife ve tüccar topluluğuna ayrıcalık tanınmamıştır. Buna karşın pazarda ihtikâr/vurgunculuk yapıldığına dair bir haberin ortaya çıkması durumunda, olay derhal sultana bildiriliyor ve hemen ardından da bu işi yapanların mallarına el konulmuştur. Eğer *Düab Bölgesinde*¹⁸ devlete ait *halisa* arazilerde yapılan üretimden elde edilen ürün üzerinde yerel görevliler ile bekçilerin vurgunculuk yaptıkları durumda ise, olay doğrudan en yüksek karar organı olan *divân-i âli*'ye taşınmış ve gerekli ceza burada verilmiştir. Böylelikle hiçbir kimseye kendi vilayetinde vurgunculuk yapılmamıştır¹⁹.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci, kendisi açısından meseleyi daha ciddi tutarak, vurgunculuğu bütün yönleriyle birlikte bitirmeye çalışmıştır. Vurgunculuk yapıldığına dair haberin kendisine ulaşması durumunda bölgede görevli *naib* ve *mutasarrîf*in sorusunu bizzat yapmıştır. Özellikle pazar baş denetçi yağmurun fazla veya az olduğu zamanlarda daha dikkatli bir şekilde pazar içerisinde denetim yaparak vurgunculuğun önüne geçmeye çalışmıştır. Devlet, üreticinin elinde bulunan ürünü kıymeti oranında almaya çalışmış ve görevliler vergiyi hiçbir şekilde zor kullanarak halktan talep etmemiştir. Sultannın ve merkezi otoritenin bu türlü bir sıkı denetimi sayesinde evden satış yapmaya veya vurgunculuğa da izin verilmemiştir²⁰.

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nın pazar fiyatları ile alakalı tutumunu ve aldığı kararları İbn Battutâ'nın şu şekilde nakleder:

“Tahil fiyatları yükseldiği zaman büyük depoları açtıırıp fiyatları düşündeye kadar ucuza sattırmıştır tahili. Anlatılanlara göre bir defasında fiyatları yine turmanıyor; ama o kendi belirlediği fiyatla satılmasını emrediyor. Tacirler ellerindeki tahili bu fiyatta satmaktan kaçınıyorlar. Bunun üzerine Alaeddin: ‘Hiç kimse devlet ambarındaki tahildan başkasını satın alamaz!’ diye ferman çıkarıyor! Halk, altı ay boyunca tahili ana ambardan satın alıyor. Bu durum karşısında ellerindeki ürünün bitlenerek yenilmeyecek hale gelmesinden ürkten stokçu tayfası sultana başvurarak satış izni istiyorlar; binbir rica ve minnetle! Kozu eline geçiren sultan, ‘daha önce belirledikleri fiyattan aşağı satmaları şartıyla’ gereken izni veriyor”²¹.

Sultanın tahlil üzerindeki bu hassasiyetinin sonucunda üretilen tahlillar değeri üzerinden satın alınarak, tüccarlar tarafından Delhi pazarında satışa sunulmuştur. Çiftçiler, elde ettikleri ürünün pazara ulaşması ile birlikte büyük memnuniyet yaşamışlardır. Sultan, her gün pazardaki fiyatlardan haberdar olmaya çalışmıştır. Bunu, *nârh* tezkiresini ve nasıl yapıldığına dair pazar şîhnesinin (pazar baş denetçisi) getirdiği haberle, onun ardından da pazarda görev yapan ve pazarın işleyişinden sorumlu berid/posta reisinin pazardaki

¹⁸ Düab: Ganj ile Cemne Nehri arasındaki bölgenin adıdır.

¹⁹ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 306-307.

²⁰ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 307; Kadı Ahmed Tetevî ve Asîf Han Kazvinî, *Târih-i Elfi*, s. 4334-4335.

²¹ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, s. 413.



keyifiyeti bildiren haberıyla ve son olarak *monhiyan-ı mahfi* (منهیان مخفی) adlı casusların elde ettikleri bilgileri sunması şeklinde karar bulan, üç aşamalı bir haber ağı sayesinde haberdar olmuş ve anında gereğini yapmıştır²².

Bu doğrultuda eğer *berid*, *monhiyan* ve *şihnenin* sundukları raporlar arasında bir fark varsa, *şihne* hemen cesaretle kendisinin raporunu göstermiştir. Ancak pazarda tahlil fiyatları yarımdan citel dahı yükselse doğrudan durum sultana bildirilmiş ve pazar baş denetçisi hemen cezalandırılmıştır. Yağmurlu zamanlarda herkes tahlilin yeteri miktarda olan kısmını bulundukları yerlerden günlük olarak karşılamışlardır²³. Bunların dışında sultan, kimliği belli olmayan çocuklar kanalıyla da pazarı kontrol etmiştir. Bu çocukların pazara göndererek, bazı ürünler satın almıştır. Çocukların aldıkları ürünler kısa süre sonra sultanın yanına götürülmüş ve *narh* uygulamasına uygun olup olmadığı araştırılmıştır²⁴.

Sultanın pazara gönderdiği bu çocukların aldıkları ürünlerin ağırlığında eksiklik olması durumunda pazar reisinin yardımıyla, tespit edilen esnaf kısa sürede kulağı veya burnu kesilerek cezalandırılmıştır. Böylelikle Delhi'de kontrol altında ve adil bir şekilde alış-veriş düzene koyulmuştur²⁵. Bu dönemde birlikte hiç kimse tahihsiz bırakılmadığı gibi, hiçbir kimse de ihtiyacından fazla tahlil satın alamamıştır. Buna meyledenler ise şefkat gösterilmeyerek en ağır şekilde cezalandırılmışlardır²⁶. Bu açıdan bakıldığından Sultan Alaeddin'in ihdas ettiği kurallar çerçevesinde tahlil, kumaş ve at fiyatlarının ucuzlamasına yönelik kaideler bu cümleden gelişmelerdir²⁷.

Delhi'ye Getirilen Kumaşlar, Adil Sarayı ve Sabit Fiyat Uygulaması

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nın Delhi tahtında pazar fiyatlarıyla alakalı uygulamaya koyduğu **ikinci kaide** ise kumaş fiyatlarının sabit fiyat uygulamasına göre düzenlenmesine yönelikti. Bu doğrultuda sultan, kumaş türlerinin her birinin değerini türlerine ve fiyatlarına göre belirgin hale getirdi. Ayrıca sultan Delhi'deki narh uygulaması ile diğer memleketlerdeki fiyatları kryas ederek aynı hale getirmeye karar verdi. Sultanın belirlediği kurallar onun hayatının sonuna kadar bu şekilde istikamet kazanarak devam

²² Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 307-308, 318-319; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79-80.

²³ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 308-309.

²⁴ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 387.

²⁵ Berenî, *Târih-i Firûzşâhî*, s. 318-319; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79-80.

²⁶ Kadı Ahmed Tetevî ve Asîf Han Kazvinî, *Târih-i Elfî*, s. 4334-4335.

²⁷ Bedâûnî, Abdulkadir, *Müntehâbî'l-Tevârîh*, Tash., Mevlevî Ahmed Ali Sahib, Muk. Tevfik H. Subhânî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1380, C. I, s. 134; Abdullah, *Târih-i Dâvûdî*, nşr. Şeyh Abdurreşîd, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1954, s. 104; Syed Mounui Haq, *A Short History of the Sultanate of Delhi*, H. M. Said Company, Karachi, 1956, s. 112-114; Hamida Khatoon Naqvi, *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi 1206-1555*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New-Delhi, 1986, s. 135.



ettiği gibi, narh uygulaması onun döneminde bir *citel*, bir *dang* dahi olsa artmadı²⁸. Bu kumaşlar ile fiyatlarını Berenî şu şekilde sıralar:

Delhi İpeği	16 tenge ²⁹
Kotla İpeği	6 tenge
Kılla Karışık Yarım İpek	3 tenge
Kırmızı Çizgili Kumaşlar	6 citel
Karışık Kumaşlar	$\frac{1}{32}$ citel
Kırmızı Nagor Astarı	24 citel
Kaba/Kalın Astar	12 citel
İnce Dokuma	5 tenge
Yarım Dokuma	3 tenge
Kaba Dokuma	2 tenge
İnce Selaheti Kumaş	6 tenge
Kalın Selaheti Kumaş	4 tenge
Kaba Selaheti Kumaş	2 tenge
İnce Pamuk Dokuma (20 gezlik)	1 tenge
Kalın Pamuk Dokuma (40 gezlik)	1 tenge
Cadır	10 citel

²⁸ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 309-310; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-i Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 384; Kishori Saran Lal, *History of Khaljis (A.D. 1290-1320)* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New-Delhi, 1980, s. 208.

²⁹ Tenge (تکه): Esterabâdî, Sultan Alaeddin dönemindeki uygulamaları anlatırken, o dönemlerde altın ve gümüş sikkelere tenge adı verildiğini belirtir. Ardından da sikkelere ilgili şu bilgileri verir: 1 bakır sikkeye citel denildiğini; 50 citelin bir gümüş sikkeye denk geldiğini naklede. Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 388.

“Hindistan’da Gazneli Mahmud’un fetihleri sırasında Arap dirhemlerine karşılık gelen sikkelер bastırılmış ve bunlar tenke diye anılmıştır. Delhi Sultanı İltutmuş 175 habbe (11,3 gr.) ağırlığında bir gümüş para (tenke/tula) çıkarmış, aynı ağırlıktaki altın tenke ise Nâsrüddin Mahmud tarafından darbedilmiştir. Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah zamanında tenge bakır paraların adı oldu (640 habbe=41,5 gr.). Tenge bugün Kazakistan’ın millî para birimidir”. Oğuz Tekin, “Sikke”, T.D.V.I.A., C. 37, s. 182.

Babür Şah, Hindistan’daki kullanılan ölçüleri şu şekilde sıralar:

8 reti = 1 mâşe

4 mâşe = 1 tânk = 32 reti

5 mâşe = 1 miskal = 40 reti

12 mâşe = 1 tûle = 96 reti

14 tûle = 1 sir

40 sir = 1 batman

12 batman = 1 mâni

100 mâni = 1 minâse. Babür, *Babûrnâme*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, T.T.K., Ankara, 1946, C. II, s. 632.



Sultan Alaeddin, kumaş türlerinin satışı için bazı kurallar ortaya koydu. **İlk olarak** Delhi'nin giriş kapılarından Bedaun Kapısı yakınında bulunan Köşk-i Sebz semtinde bir saray yapılmasını emrederek sarayın adını “*Adil Saray*” koydu. Sultan, uhdesi altındaki görevlilere emrederek, etraf bölgelerden getirilen her bir kumaşın burada satışa sunulmasını söyledi. Buna bağlı olarak bir kimsenin evinde veya hatta pazarda kumaş satmasının önüne geçilecekti. Sabahtan öğle namazına kadar *Adil Sarayı*'nda halk alış-veriş yapmaya devam edecekti. Eğer bir kimse sultana, pazarcılardan birisinin dükkanını öğle namazından önce kapattığını bildirir veya sabah açılış vaktinden sonra açtığını bildirirse o kimse cezalandırılacaktı³⁰.

İkinci kuralın içeriğine bakıldığından ise; sultanın fermanı üzerine şehirdeki tüccarların isimleri ile civar memleketlerden gelerek satış yapanların adları Müslüman ve Hindu olarak defterlere yazılarak *divâن-i riyâset*³¹te kayıt altına alındı. Hemen akabinde bu tüccarlar *Adil Sarayı* içerisinde kendilerine tahsis edilen yerlerde getirdikleri kumaşları, sultanlık makamının belirlediği fiyat üzerinden aynı ölçü sisteme sadık kalarak ürün satacaklardı. Bu kuralın dışında hareket eden tüccarlar cezalandırılacaktı. Öyle ki sultanın belirlediği kurallar dışında evinde veya bir pazarda, narh uygulamasının üstünde satış yapılanlar tespit edildiğinde, ele geçirilen kumaş sultanlık makamının olduğu gibi, satıcının malları da müsadere edecektil³².

Üçüncü kurala gelindiği vakit; sultan, 20.000 tenge miktarındaki paranın hazineden alınarak Multanlı tüccarlara verilmesini istedi. Bu tüccarların civar memleketlerden getirdikleri kumaşlar narh uygulaması esas kabul edilerek *Adil Sarayı*'nda satışa sunulacaktır. Ayrıca *Adil Sarayı*'nın uhdedarlığı Multanlılara verildi. **Dördüncü kural** olarak ise, emirler, ileri gelenler ve sair kimselerin değerli kumaşlara ihtiyaç duyumaları durumunda pazar başkanının iznine başvurarak satın almalarını istendi. Bu kuralın icap ettirdiği üzere değerli kumaşları satışa sunan tüccarlar *Adil Sarayı*'nda sultanın narh uygulaması üzere satış yapmakla birlikte, mallarını diğer yerlere gizleyerek pahalı satamayacaklardı³³.

Sultanın kumaş satışıyla alakalı **beşinci kuralı** ise pazar reisinin değerli eşyalarla alakalı oluşturduğu dosyadır. Sultanın fermanı doğrultusunda emirler ve ileri gelenlerden her kim değerli kumaşlara ihtiyaç duyarsa dosyası pazarda tutuluyordu. Bu kuraldan maksat, etraftan gelen tüccarların değerli kumaşları *Adil Sarayı*'nda narh uygulaması dâhilinde satış yapmasını sağlamak ve diğer yerlerde de pahalı satış yapmasının önüne geçmekti. Bu kumaşı satışa sunmak isteyenler, dosyalarını pazar başkanına vermediye *Adil Sarayı*'na giremiyorlardı. Reis, değerli kıyafetleri dönemin uygun şekliyle ve ölçüyle müşahede edip, dönemin emirleri, melikleri ve ileri gelenlerine rapor ediyordu³⁴.

³⁰ Dihlevî, *Hazâ’ inü'l-Fütûh*, s. 21-22; Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 309; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-i Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 384-385.

³¹ Divân-ı Riyâset: “*Hisbe teşkilatının başı olan Delhi muhtesibine reis, başında bulunduğu devlet dairesine de Divân-ı Riyâset adı verilirdi*”. Kortel, a.g.e., s. 262.

³² Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 309-311; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-i Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 385.

³³ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 311; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 385.

³⁴ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 311; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-i Ekberî*, s. 79.



Adı geçen kumaşlar belirlenen değeri üzerinden *Adil Sarayı*'nda satılacaktı. Bu doğrultuda değerli kumaşlar hakkındaki raporların verilmesi şart koşuldu. Böylelikle hangi tüccarların şehirden, hangilerinin etraf yerlerden geldikleri ortaya çıkarıldı. Değerli kumaşlar etraf yerlerde pek bulunmadığı için, *Adil Sarayı*'ndan etraf yerlere götürülüyor. Kısacası sultanın beşinci kuralı sayesinde Delhi'de kumaş fiyatları ucuzlaşdı ve yıllarca da bu şekilde kaldı. Kaynaklar, yaşılarının Sultan Alaeddin'in bu politikası karşısında oldukça hayret ettiğlerini ortaya koyarlar. Bilgin insanlar bu dönemde gördükleri karşısında narah uygulamasından kaynaklı olarak ucuzluğun yaşadığını ifade ederler³⁵.

Sultan Alaeddin'in kumaş fiyatları için belirlediği kurallar çerçevesinde tüccarlar, narah uygulaması doğrultusunda kendi kumaşlarını ve ürünlerini yıllarca satışa sundular. Bunun doğal sonucu olarak sultanlığın kumaş ihtiyacı karşılandığı gibi, kumaşa ihtiyaç duyanların da elde etmeleri kolaylaştı. Aynı ölçü sisteminin kullanılması sağlanarak, pazar içerisinde ve tüccarlar arasında birlik oluştu. Delhi ile birlikte civar memleketlerden getirilen kumaşlar, *Adil Sarayı*'nda kolaylıkla satışa sunuldu. Tüccarların isimlerinin kayıt altına alınması ile birlikte, satıcılar belirli hale getirildi. Değerli kumaşların pazar reisine bildirilmesiyle birlikte adeta bir ürün envanteri çıkarılmış oldu³⁶.

At Cinslerine Göre Fiyat Belirlenmesi

Sultan Alaeddin Muhammed Halacı'nın **üçüncü kaidesi ise** at fiyatlarına yönelikti. Sultan kendi huzurunda cinslerine ve kıymetlerine göre atların değerini belirledi. Delhi, pek çok kimsenin bir arada yaşadığı bir yer olduğu için atların cinsleri de burada belirlendi. İlk cinsten yer alan atların değeri 100 tengeden başlayarak 120 tengeye kadar çıkmaktaydı. İkinci cinsen giren atlar 80 tengeden 90 tengeye kadar, üçüncü cins atlar 50-60 tengeden 70 tengeye kadar satılmaktaydı. Beygirin değeri ise 10 tenge ile 20 tenge arasında bir değere satılıyordu. Sultan, atların pazarda satışına yönelik belirlediği bazı kurallar da olmuştur³⁷. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Sultanın bizzat koyduğu **kuralların ilki**, at tacirlerinin şehir esnafına satış yapmalarına yönelik bir ferman idi. At satışına yönelik iki gruptan taahhüt alındı. Böylelikle de şehir esnafının atları ucuz alıp pahaliya satmalarının önüne geçilmiş oldu. Tüm naşihat ve ikazlara rağmen bu işi yapmaktan geri durmayanların bir kısmı tutuklanırken diğerleri ise ya öldürülmüşler ya da şehirden sürüldüler. Böylelikle sultanın aldığı kararın aleyhine hareket eden kimseler arasında cezalandırıldı³⁸. Aslına bakılacak olursa sultanın belirlediği kaideler ve kurallar bir bütününe parçaları gibidir. Dolayısıyla Delhi'ye ticari anlamda tam bir rahatlama sunma çabasına yönelikti.

³⁵ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 312.

³⁶ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 309-311; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 385.

³⁷ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 385.

³⁸ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 313; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386.



İkinci kural ise at satışı konusunda simsarlık yapanların ikaz edilmesine yönelikti. Eğer açıktan bir kimse Delhi pazarında, narh uygulamasının aleyhine bir at satarsa suçlu-suçuz ayırt etmeksizin tüm *dellal* (دلل) adlı simsarların hepsi suçlu sayılıyordu. Ayrıca at fiyatlarının ucuzlaması için zengin kimseler ile at tüccarlarının şehirde satış yapmaları yasaklandı. Böylelikle de zenginlerin ucuza ürün alıp, pahaliya satmalarının önüne geçilerek, isabetli bir karar alındı. Bütün at fiyatları belirlenen sabit fiyat tarifesine göre satılacak ve hiçbir tüccar Delhi pazarında satış yapamayacaktı. At fiyatlarına yönelik işleyiş sultanın fermanının öngördüğü çerçeveye dâhilinde satıldı³⁹.

Sultanın bu husustaki **üçüncü kuralı** ise her ay atların cinsleri ve değerlerinin yer aldığı raporların kendisine sunulmasına yönelikti. Bu doğrultuda görevliler vaziyeti araştırdıktan sonra, raporlarını sultana sunacaklardı. Sultanın koymuş olduğu kuralın aleyhinde veya belirlediği fiyattan küçük bir fark dahi olsa simsarlık yapanlar cezalandırılacaktı. Pahali şekilde at satışı yapanlar tespit edilir edilmez, doğruca sürgün edilecekti. Ayrıca tespit edilen durum karşısında hala doğruluğu söylemekten imtina edenler ile rüşvet alanlar da aynı şekilde suçlu sayılacaklardı⁴⁰. Bu itibarla sıkı kontrol sayesinde satıcılar üzerinde caydırıcılık oluşturulmuş ve disiplin sağlanmıştır.

Dördüncü kural, at fiyatlarını düşürmek ve onların cinsleri araştırmak için bizzat sultan tarafından elde edilen bilgiler, pazar satıcılarına bildirilecekti. Sultan Alaeddin'in bizzat kendisinin belirlediği kurallar dâhilinde, o dönemler için önemli bir vasıtâ olan at üzerindeki simsarlık ortadan kaldırılmıştır. Bu itibarla bir atın değeri ve fiyatı ileri gelen satıcılar yerine sultanlık makamı tarafından tayin edilmiştir. Tahil fiyatları ile kumaş türleri üzerindeki belirleyicilik tamamen sultanlığın tekelinde olduğu için, aksi durum, ilgili görevliler tarafından sultana bildirilmiştir. Ayrıca tüccarların pazar içerisinde kendi aralarındaki oto kontrolü kaybederek birisinin simsarlığa başvurması hepsinin cezalandırılmasına sebep olmuştur⁴¹.

Gulam/Memlûk (Beyaz Köle) ve Cariye Satış Fiyatları

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nın **dördüncü kaidesi** ise gulam ve cariye fiyatlarının çok yüksek olmasından kaynaklanan sıkıntıyı ortadan kaldırmasına yönelikti. O dönemlerde gulam ve cariyelerin en yüksek fiyatlısı 100 teneğeden başlayıp, 200 tenege kadar ulaşıyordu. Ortalama fiyatları ise 20 teneğeden başlayıp, 40 tenege kadardı. En düşük fiyatlısı ise 5 ile 10 teneğe arasındakiydı⁴². Sultanın Delhi pazarlarındaki sabit fiyat uygulamasıyla, alış-veriş belli oranda istikâmet kazandı. Bütün tüccarlar üzerinde

³⁹ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 313; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386.

⁴⁰ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79.

⁴¹ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 313-314; Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 79; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386.

⁴² Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 314; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386-388.



sağlanan kontrol ile birlikte rahat alış-verişin önü açıldı. Tüccarların Delhi pazarına getirdikleri Türk, Çerkez ve Hitay asıllı gulam ve cariyelerinin fiyatlarının yüksek olmaması da özellikle telkin edilen husus oldu⁴³.

Pazarda toplanan tüccarlar ile zengin kimseler kanalıyla köleler, saçlarının rengine göre veya yaptıkları işe göre gruplandırılarak satılıyorlardı. Cariyelerin fiyatları, 5-12 tenge ile 20-40 tenge arasında değişmekteydi. Köleler ise 100-200 tenge arasında olduğu gibi 1000-2000 tenge aralığında da alıcı bulabiliyordu. Çocuk bir kölenin fiyatı köle pazarında 7-8 tenge ile 20-30 tenge aralığında değişmekteydi. Berenî, bu hususta düştüğü kayitta, köle gulam ve cariyelerin belli bir süreyi satıcıların yanında daha sonra alıcılarının yanında geçirmiş olmaktan dolayı mutsuz bir hayat sürdürdüklerini kaydeder ve bu yönyle de toplumsal bir sorunun varlığına işaret eder⁴⁴.

Binek Hayvanları ile Diğer Hayvanların Fiyatları

Sultanın **beşinci kaidesi** binek hayvanları ile inek, camuz, deve, keçi ve sair hayvanların fiyatlarının uygun şekilde belirli bir hale getirilmesine yönelikti. Bu kaide için belirlenen kurallar ile atlar için belirlenen kurallar çok benzerdi. Sultan, pazarda yaşanan her bir gelişmeden anında haberdar edilmektedir. Ayrıca pazarda yaşananlar da kayıt altına alınmaktadır. Pazarda görevli casuslar da müvekkil olarak dinlenmektedir. Pazardaki olası gelişmeler üzerine pazar denetçileri devreye girerek durumu araştırmaya koyuyorlar, suçlu bulunması durumunda hemen cezalandırıyorlardır⁴⁵. Berenî, bu hayvanları ve fiyat tariflerini şu şekilde sıralar⁴⁶:

Yük Hayvani (iyi durumda)	30-40 tenge
Cift Hayvani	3 tenge
İnek	1,5-2 tenge
İnek (süt veren)	3-4 tenge
Camuz (süt veren)	10-12 tenge
Etli Hayvan	5-6 tenge
Semiz Koyun	10-14 tenge

Dünya Eşyalarının Satış Fiyatları

Sultan Alaeddin Muhammed Halaci'nin bu uygulamalarına pazar açısından bakıldığından bir başka veçhesini de iğne, vazo, kâse ve ayakkabı gibi eşyalar oluşturmaktaydı. Ayrıca sultan, ekmekten büryan kebabına, sabun helvasından diğer pek çok ürünün fiyatının kendi huzurunda belirlenmesini istedî. Akabinde de sabit fiyat uygulamasını gösteren tarifeyi pazar denetçilerine verdi. Bu doğrultuda ortaya çıkan ürünler ve fiyatları, pazarlarda alıcılara sunuldu. Satışa sunulan ürünlerin, fiyat aralığında bir fark olursa veya ürü-

⁴³ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 314; Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 388.

⁴⁴ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 314-315.

⁴⁵ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 386-387.

⁴⁶ Berenî, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 314-315.



nün tartı değerinde hile olursa satıcı cezalandırılıyordu. Bu itibarla bazı satıcıların burnu veya kulağı kesilirken, bazları da idam edildiler⁴⁷. Berenî, diğer bazı ürünlerin adları ile fiyatlarını şu şekilde naklede⁴⁸:

Nebat (Şeker)	1 sir ⁴⁹ 2.5 citel
Beyaz Şeker	1 sir 1.5 citel
Kırmızı Şeker	3 sir 1.5 citel
Tereyağı	1.5 sir 1 citel
Susamyağı	3 sir 1 citel
Tuz (1 men)	5 citel

Ahilik Öğretileri ile Delhi Pazarlarındaki Uygulamaların Kıyaslaması

Sultan Alaeddin'in zikredilen politikaların genel çerçevesi çarşı-pazar, alış-veriş ve denge-denetim üzerine olsa da özel mahiyette bakıldığına Türk-İslâm devletlerinde görülen örfî ve şerî uygulamalara işaret etmektedir. İslâmiyet'in alış-veriş düzeni ile alakalı öğretileri ve Türk kültürünün nizam anlayışı Delhi pazarlarını düzene sokmuştur. Bu çerçevede İslâm medeniyetinin fütüvvvet anlayışı ile Ahilik müessesesinin izleri pek çok noktada Sultan Alaeddin'in şahsı ile Delhi yönetiminde kendisini göstermiştir. İslâm'ın ölçü ve tartıdaki uyum emri ile ahiliğin görgü kuralları silsilesinde yer alan pazardaki vaziyet adabı Delhi'de de varlığını korumuştur.

Bu doğrultuda Sultan Alaeddin'in pazardaki işleyişi kontrol altında tutmak için tayin ettiği şihne (pazar reisi/muhtesip), müvekkil ve casusların pazarda edindikleri gözlemleri rapor haline getirerek sultana sunmaları, ahiliğin teşkilat yapısı içinde şeyhlerin ve esnafların görev üstlendiği teşkilat yapısına benzemektedir. Yine Delhi pazarlarında merkezi otoritenin etkinliği ile sıkı denetim anlayışı da bir başka benzerlik noktasıdır. Bu yönyle Sultan Alaeddin'in dönemi açısından kuralları yazılı hale getirilen bir pazar kültürü oluşturmak istediği görülmektedir. Ahilik müessesesinin üyeleri arasında sağladığı birlik ruhunu, sultan Delhi'de sağlayarak fiyat tarifesi ve düzen üzerinden birbirlerini kontrol ettirmiştir⁵⁰.

Yine Ahilerden her bir grubun kendisine mahsus çarşılarda örgütlendiği yapının bir benzeri, ayrıntısı yukarıda verilen *Koşk-i Sebz* içerisinde sağlanarak, sadece burada kumaş satışına izin verilmiştir. Ahi fütüvvetnameleri ile yazılı hale getirilen kurallar dizgesi, tasavvufi, ahlaki ve ticari düzene işaret ederken, Delhi'de de sultanın fermanıyla ortaya çıkan kural ve kaideler de bu yönlerde işaret etmektedir⁵¹. Türk Tarihi'nin Selçuklu ve Os-

⁴⁷ Esterâbâdî, *Târih-i Fîrişte*, s. 387.

⁴⁸ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 310.

⁴⁹ Sir (سیر): "Hindistan'da kullanılan bir ağırlık ölçü birimidir. 1 gümüş ser = 16 tenge, 1 miskal = 1 tenge 30 pul". Babûr, *Babûrnâme*, C. II, s. 644.

⁵⁰ Davut Aydin, "Mesleki Rehberlik ve Ahilik", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 117-118.

⁵¹ Bkz. Aydin, a.g.m., C. I, s. 118-127; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Ahilik Yâren İlişkisi ve



manlı dönemlerindeki Ahilik kurumu ile lonca teşkilatındaki uygulamalar, Delhi'de adı konulmasa da ortak bir medeniyet anlayışının ve ticari kültür birlikteliğinin göstergesidir. Ahilik ile kurumsallaşan yapı, Delhi'de müstakil bir adla örgütlü olmamakla birlikte biz-zat devletin politikası olmuştur.

Delhi'de çarşı-pazarda sağlanan sıkı denetim anlayışı, ahiliğin kendi iç kontrolünü ifade eden terbiye anlayışıyla örtüşen bir diğer yöndür. Ahilik müessesesinin ihtikâr durumuna karşı olan vaziyet alışını, Sultan Alaeddin, Delhi'de narh uygulamasına geçerek ve stokçuluk yapılmasının önüne geçerek başarmıştır. Ayrıca ahilikteki mevcut meslek durumunu devam ettirmek ve istikrarlı hareket etmek anlayışı, Delhi'de esnafın Müslüman ve Hindu olarak kayıt tutanaklarına yazılması ile tezgâhların açılma ve kapanma saatlerine riayet edilmesi şeklinde kendisini göstermiştir. Bu itibarla her yönyle bakıldığından disipline ve kurallara uymama hali karşısında cezalandırmalar da yapılmıştır⁵².

Netice olarak Sultan Alaeddin Muhammed Halaci belirlediği ilkeler ve kurallar çerçevesinde pazardaki yanlışlıklara son vermiştir. Pazar reislerinin görevlerini iyi yapmaları için çaba gösterip, gece-gündüz pazar işleriyle alakalı araştırmalar yaptırmıştır. Tüm sabit fiyat tarifeleri onun onayı ve fermanı üzere belirlenmiştir. Pazardaki satıcıların da menfaati gözetilerek *divan-i riyasette* öngörülen kurallar devreye sokulmuştur. Sultan, halkın gittiği genel pazarda, pazarcıların kendi belirledikleri fiyatlar üzerinden satış yaptıklarını tespit ettikten sonra şiddetle onların durumuna son vermiştir. Sağlanan kontolle birlikte pazardaki denge-denetim tesis edilmiştir⁵³.

Sultan Alaeddin döneminde ürünlerin fiyatlarını indirmek için, tüccarlara sermaye yardımında bulunulmuştur. Günümüzde olduğu gibi, tüccarların faaliyetlerini sürdürmeleri için pek çok malı ve altını onlara sunarak destek olmuştur. Yine sultanlık makamının sağladığı kolaylıklar sonuna kadar onlara açmıştır. Görevlilerin maaşlarının belirli hale getirilmesi gibi uygulamalar onun döneminde büyük indirimlerin yaşanmasına yol açmıştır⁵⁴. Sultanın bu uygulamaları, Tuğluklular Hanedanı'nın üçüncü hükümdarı Sultan Fîrûz Şâh Tuğluk (1351-1388) döneminde geliştirilerek devam etmiştir⁵⁵. Her iki hükümdar da halka fahiş fiyatla mal satanlarla sonuna kadar mücadele içinde olmuşlardır⁵⁶.

⁵² Simav'da Yâren Geleneği”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 143.

⁵³ Nurettin Gemici, “Ahilikten Günümüze Meslek Eğitimimde Model Arayışları ve Sonuçları”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 401-402; Recep Kahvecioğlu-Ferhat Çetinkaya, “Topluma Yönetik Pazarlama Yönetim Anlayışının Ahilik Sistemiyle Örtüşen Yönleri”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu (15-17 Ekim 2008)*, Kırşehir, 2011, C. I, s. 520.

⁵⁴ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 316-317.

⁵⁵ Affîf, Şems-i Sirâc *Târih-i Fîrûzshâhî*, Tash. Velâyet Hüseyin, Muk. ve Fihrist. Muhammed Rıza Nâsırî, İntişârât-ı Esâfîr, Tahran, 1385, s. 294.

⁵⁶ Affîf, *Târih-i Fîrûzshâhî*, s. 293-298.

⁵⁶ Kortel, a.g.e., s. 28.



Berenî, ucuzluk ve pahalılık meselesi ile alakalı *Fetâvâ-yı Cihândârî* adlı eserde sunduğu malumatla fiyatlarının pahali olmasının halkı sıkıntıya ve vatanını terk etmesine neden olabileceğini söylemektedir. Ayrıca O, tahilden kumaşa, attan silaha ve sair ihtiyaçlara kadar her şeyin halkın ihtiyacı olduğunu ve ucuzluk halinin oluşması ile birlikte devlete müteallik hususlardan birisinin daha yaşandığını kaydeder. Yine pahalılığa etki eden hususlardan kuraklık ve yağmur azlığının da halkın tahlî alımında fahiş fiyatlarla alımına neden olacağı tespitini yapar. Berenî, bu durumlar üzerinden pahalılığın zaman içerisinde esnaf arasında ihtikâra ve stokçuluğa neden olacağını ortaya koyar ve narh uygulamasının isabetliliğini belirtir⁵⁷.

Berenî, hükümdarın narh uygulamasına geçmesiyle birlikte, pazarda, zayıfından fakirine, büyüğünden küçüğüne herkesin rahatlıkla alış-veriş yapabildiğini kaydeder. Bu uygulamanın başkentten başlayarak diğer yerlere kadar rahatlıkla uygulandığını kaydeder. Padişahın kendi ülkesinde ucuzluğu sağlamasıyla birlikte her şeyin kolay bir şekilde elde edilir olduğunu belirtir. Bunun ikinci faydasının ise sanatkârlık faaliyetlerinin gelişmesine katkı sağlanması olacağını ortaya koyar. Yine muhaliflerin dahi bu durum karşısında merkezi idareye karşı gönüllerinin ısnacığını kaydeder. Halkın geçiminin düzelmesi ve bollaşmasının padişahın yönetimi açısından fayda sağladığını gibi devlet hazinesine de önemli yararlar sağlayacağını kaydeder⁵⁸.

Sultan Alaeddin, halktan vergi karşılığı olarak alınacak mahsulün tahsil edilmesi sırasında, ölçü sistemine sadık kalmasını istemiştir. Yukarıda da işaret edildiği üzere kesin bir şekilde stokçuluğun önüne geçirilmiş olması dönem açısından büyük bir başarıdır. Ayrıca sultanın günlük, haftalık ve aylık olarak tayin ettiği farklı pozisyonları görevliler ve denetçiler kanalıyla elde ettiği raporlar sayesinde pazardaki gelişmelerden haberdar olmuştur. Pazar görevlisi olarak belirlenen görevlilerden *müvekkiller* ve *casuslar* özel olarak sultan tarafından tayin edilmişlerdir. Bu itibarla hiçbir pazar esnafi yarım *citel* dahi olsa narh uygulamasının aleyhine satış yapamamıştır⁵⁹.

Göründüğü üzere Sultan Alaeddin'in iktisadi hayatı düzenlemeye yönelik aldığı kararlar sonuçları itibariyle isabetli olmuştur. İşaret edilen ürünler ve eşyalar üzerinde belirlenen fiyat aralıkları halkın tüm kesimlerinin ulaşabileceği düzeye taşınmıştır. Tarifelerin fermanlar kanalıyla resmi hale getirilmesi pazar esnafı üzerinde caydırıcı bir unsur olmuştur. Sultanın bizzat görevlendirdiği görevlilerin raporları işleyişin sıkı takip edildiğinin göstergesi olmak bakımından önemlidir. Pazarlar için farklı pozisyonda görevlilerin yer alması, denetimin ne kadar ciddi ve oto kontrole dayalı yapıldığına işaret

⁵⁷ Berenî, Ziyâeddîn, *Fetâvâ-yı Cihândârî*, Tash., Muk. ve Haşıye: Mirza Süleyman Han, İdâre-i Tahkîkât-ı Pakistan, Danişgâh-ı Pencab, Lahor, 1972, s. 131-132.

⁵⁸ Berenî, *Fetâvâ-yı Cihândârî*, s. 133-144; Îsâmî, Hâce Abdülmelik, *Fütûhu's-selâtîn*, neşr. A. S. Usha, B. A., Junior Lecturer in Persian, University of Madras, University of Madras, 1948, s. 301.

⁵⁹ Nizâmeddin Ahmed, *Tabâkât-ı Ekberî*, s. 78-79; Hermann Kulke-Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, Çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 251-252.



etmektedir. Tahıl ambarlarının açılması, simsarlığı ve stokçuluğu ortadan kaldırın önemli bir gelişme olmuştur.

Sultanın yayılmadığı fermanların ardından hiçbir bir zorluk çıkmadan kaidelerin devam etmesi, merkezi otoritenin gücüne işaret etmektedir. Sultanın aldığı iktisadi kararlar- dan dönmeyişi politikalarına işlerlik kazandırmıştır. Daha önceki dönemlerde vergilerin yüksekliği karşısında ezilen kesim düşünülerek, vergiler ürün olarak alınmıştır. Devlet görevlilerinin rüşvet işine bulaşmalarının önüne geçilerek, pazarlardaki işleyiş huzurla götürülmüştür. Sağlanan düzen, kısa süre içerisinde hanedan içerisinde memnuniyeti ve refahı da beraberinde getirmiştir. İnsanların gelir durumlarına göre ürünlere ve diğer eşyalar ile hayvanlara fiyat tarifesi belirlenmesi memnuniyeti sağlayan ana etken olmuştur⁶⁰.

KAYNAKÇA

- Abdullah (1954). *Târih-i Dâvûdî*, nşr. Şeyh Abdurreşid, Aligarh Muslim University, Aligarh.
- Affîf, Şems-i Sirâc (1385). *Târih-i Fîrûzşâhî*, Tash. Velâyet Hüseyin, Muk. ve Fihrist. Muhammed Rıza Nâsırî, İntişârat-ı Esâtîr, Tahan.
- Babür, Gazi Zahireddin Muhammed (1946). *Babürnâme*, Çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu, C.II.
- Bedâûnî, Abdulkadir (1380). *Müntehâbî t-Tevârîh*, Tash. Mevlâvî Ahmed Ali Sahib, Muk. ve Eklemeler Tevfik H. Subhânî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahan.
- Berenî, Ziyâeddîn (1862). *Târih-i Fîrûzşâhî*, Tash. Mevlâvî Seyyid Ahmed Han Sahib, Captain W. Nassau Lees, Kalküta.
- Berenî, Ziyâeddîn (1972). *Fetâvâ-yı Cihandârî*, Tash. Muk. ve Haşıye: Mirza Süleyman Han, İdâre-i Tahkikât-ı Pakistan, Danişgâh-ı Pencab, Lahor.
- Cöhçe, Salim (2008). “Kalaç Sultanlığı”, *Tarihte Türk-Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri (25-28 Haziran 2007)*, Ankara: T.T.K.
- Dihlevî (1947). Emir Hüsrev, *Hazâ’înî l-Fütûh*, Tash. Tenk. ve Tehs: Muhammed Vahid Mirza, National Book Foundation Af, Pakistan.
- Enverî, Hasan (1386). *Ferheng-i Bozorg-i Sohen*, İntişârat-ı Sohen, Tahan, C.5.
- Es-Sîhrindî, Yahya b. Ahmed b. Abdullah (1391). *Târih-i Mübârekşâhî*, Tash. Muhammed Hidayet Hüseyin, İntişârat-ı Esâtîr, Tahan.
- Esterâbâdî, Muhammed Kâsim Hinduşah (1387). *Târih-i Firişte*, Tash. Tâlik, Tavzih ve İzafat: Muhammed Rıza Nâsırî, Encümen-i Asâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahan.
- Haq, Syed Mouni (1956). *A Short History of the Sultanate of Delhi*, H. M. Said Company.

⁶⁰ Berenî, *Târih-i Fîrûzşâhî*, s. 312.



Herevî, Mevlânâ Nizâmeddin Ahmed b. Muhammed Mukîm (1929). *Tabâkât-ı Ekberî*, By De Calcutta.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed (2005). *İbn Battûta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Y.K.Y.

İsâmî, Hâce Abdülmelik (1948). *Fütûhu's-selâtîn*, neşr. A. S. Usha, B. A. Junior Lecturer in Persian, University of Madras, Karachi.

Kortel, S. Haluk (2006). *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilat (1206-1414)*, Ankara: TTK.

Köprülü, M. Fuad (1950). “Alaeddin Halaci”, *İ.A. (MEB)*, C. I, s. 279-282.

Kulke, Hermann - Rothermund, Dietmar (2001). *Hindistan Tarihi*, Çev. Müfit Günay, Ankara: İmge Kitabevi.

Lal, Kishori Saran (1980). *History of Khaljis (A.D. 1290-1320)* Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New-Delhi.

Naqvi, Hamida Khatoon (1986). *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi 1206-1555*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New-Delhi.

Tetevî, Kadı - Kazvinî, Ahmed-Asîf Han (1382). *Târih-i Elfi*, Mush. Gulamrezâ Tâbâtâbâyî Mecid, Şirket-i İntisârât-ı İlim ve Ferhengi, Tahran, C. VII.

Thomas, Edward (1847). *On the coins of the Patan Sultans of Hindustan*, Printed by J. Wertheimer and Co. Finsbury Circus, London.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE ESNAF DESTANLARI

THE DESTANS OF TRADESPEOPLE IN TURKISH
CULTURE



Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA

Cumhuriyet Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

drdogankaya@gmail.com



Özet

Halk Şairleri kültürümüzde üç önemli özellikleriyle öne çıkarlar. 1. Halkın tercümanı olmaları, 2. Türkçeye hizmet etmeleri, 3. Repertuara kazandırdıkları türküler. Bunun yanında yaşadıkları çağda yaşadıkları hادiseleri, içinde bulundukları ferdi ve içtimai durumları şiirlerine konu etmeleri bakımından da önemli fonksiyon içre ederler. Bir bakıma şiirleriyle tarihe ışık tutarlar.

Toplumda karşılaşılabilen ne kadar konu varsa bunlar her biri aşıkların şiirine konu olmuştur. Ortaya koydukları ve bilhassa cönklerde kayıtlı şiirler, yüzyılların derinlerine kadar giden konuların ve kelimelerin izleri barındırır.

Edebiyatımızda destan olarak adlandırılan ve aşıkların, temel özelliği olay, düşünce, durum, kanaat ve inanç anlatmaya dayalı hikâye kimliği taşıyan şiirler de vardır. Destanda anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyetindedir. Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer. Bildirimizde üzerinde duracağımız esnaf konusu da destanlarda yerini almış konuların başında gelir.

Esnaf destanları Elimizde muhtelif yüzyıllarda ortaya konulmuş 30'dan fazla destan vardır. Bunlar hacim itibarıyla oldukça hacimlidirler Meftuni'nin 33, Ruzî'nin 32 dörtlüklük destanı vardır. Bugünkü tespitlerimize göre edebiyatımızda esnaf destanlarının ilk örneği XVIII. yüzyılda Kâmilî tarafından ortaya konulmuştur.

Bildirimizde tespit ettiğimiz destanlar metodik olarak ele alınacak ve bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Aşık Edebiyatı, Destan, Esnaf.

Abstract

Folk poets become prominent in Turkish culture with three significant characteristics. 1. Being interpreters of the people, 2. Serving Turkish, 3. The folk songs (TÜRKÜ) which they acquire to repertoire. In addition, they also have important functions in terms of their poems including the events they have lived in their age, the individual and social situations they are in. They keep a light to the history with a look of poetry.

How many issues can be encountered in society, each of them has been subject to the poetry of ashiks (folk poet). The poems that they reveal and especially the poems recorded in the conks contain traces of the topics and words that go back to the depths of centuries.



There are also poems in our literature called destan, bearing the identity of a story based on story, thought, situation, conviction and belief. Narration in destan is based on story-telling, and it is a kind of didactic poem. Almost every subject falls into the scope of the destan. The subject of tradesmen, which is the topic of this study, is at the beginning of the topics that have taken place in the destans.

We have more than 30 destans of tradespeople have set out in various centuries. These poems are quite large in terms of length. Meftuni has 33-quadrant poem and Ruzi has 32-quadrant destan. According to our findings today, the first example of destans of tradespeople in our literature was revealed by Kâmilî in the 17th century. Most of destans of tradespeople were created in 19th century. There are about 150 professions stated in all destans.

In this study, the destans of tradespeople that are determined will be handled methodically and tried to reach a conclusion

Keywords: Ashik literature, destan, tradespeople.

Edebiyatımızda destan denilince iki kavram akla gelmektedir. Birincisi milletin bütün fertlerini ilgilendiren macera, kahramanlık ve olayları konu edinen *millî destanlar*; ikincisi de düşünce, durum, kanaat ve inancın ele aldığı ve aşıklar tarafından manzumeleştirilmiş şiir şekli olan *halk destanları*. Biz, bu çalışmamızda ikinci tip destanlar üzerinde duracağız. Bu tip destanlar hacim itibarıyle en az 3 dörtlük, en fazla 150-160 dörtlük kadar olabilir.

Halk Şairleri kültürümüzde üç önemli özelliklerle öne çıkarlar. 1. Halkın tercümanı olmaları, 2. Türkçeye hizmet etmeleri, 3. Repertuara kazandırdıkları türküler. Bunun yanında yaşadıkları çağda yaşadıkları hadiseleri, içinde bulundukları ferdi ve içtimai durumları şairlerine konu etmeleri bakımından da önemli fonksiyon içre ederler. Bir bakıma şairleriyle tarihe ışık tutarlar.

Toplumda karşılaşılabilen ne kadar konu varsa bunlar her biri aşıkların şiirine konu olmuştur. Ortaya koydukları ve bilhassa cönklerde kayıtlı şiirler, yüzyılların derinlerine kadar giden konuların ve kelimelerin izleri barındırır.

Edebiyatımızda destan olarak adlandırılan ve aşıkların, temel özelliği olay, düşünce, durum, kanaat ve inanç anlatmaya dayalı hikâye kimliği taşıyan şiirler de vardır. Destanda anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyetindedir. Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer.

Destanlar bir olay anlatmakla beraber, gerçeği tamamıyla anlatıyor denilemez. Şair, kendi muhayyilesinden ifadeler katarak destanı ahenkli ve kalıcı bir hale getirir. Fakat hastalık destanlarında olduğu gibi bazı destanlarda olayların olduğu gibi yansıtıldığı gö-



rülür. Halk destanları XIX. yüzyıldan itibaren muhtelif ebattaki kâğıtlara yazılmış ve satılmaya başlanmıştır. XX. yüzyılın ortalarından itibaren de A4 kâğıdı büyülüüğündeki kâğıtlara basılmıştır. Destanlar özel bir ezgi ile okunur. İhtiva ettiği nükteleri yansıtması, bir bakıma buna bağlıdır.

Destanda anlatım, hikâye etme esasına dayanır. Bir bakıma didaktik şiir mahiyyetindedir. Bir olayın anlatılması asıl gaye olduğundan duyusal öğelere pek rastlanmaz. Zaman zaman güzel yahut tabiat tasvirlerinde bu yola başvurulur.

Hemen hemen her konu, destanın kapsamına girer. Bu çerçevede *atasözi*, *bekçi*, *deprem*, *dolandırıcı*, *dulavrat*, *esnaf ve meslek*, *eşkıya*, *evli-bekâr*, *gelin-kaynana*, *güzeller*, *hapishane*, *iki evli*, *kari-koca*, *kılıbık*, *kitlik*, *meyve*, *millî*, *mirasyedi*, *hastalık*, *savaş*, *sel*, *seyahat*, *ters ögüüt*, *yalancı*, *yanın*, *yemek*, *yer-gök*, *yöre-belde* destanları ile *elifnameler*, *şairnameler* ve *yaşnameler* söz konusu edilebilir.

Âşıklar, toplumun temel dinamiklerinden olan esnaf konusuna da duyarsız kalmamışlar; ortaya koydukları destanlarla kendi pencerelerinden mesleklerin özellik ve güzelliklerini, problemlerini dile getirmişlerdir.

Elimizde ilk örneğine XVIII. yüzyılda Kâmilî'de rastladığımız 40 kadar destan vardır.

Reşat Ekrem Koçu, Evliya Çelebi'nin büyük eseri "Seyahatnamesi"nde tespit ettiği esnafın bir dökümünü yapmış; bunları 248 başlık altında toplamıştır.¹ Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde sadece eğlenceye bağlı olmak üzere pek çok esnafın söz eder ve tek tek onların hayli kabarık olan fert sayılarını sıralar. Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği söz konusu eğlence erbabını şunlardır: *Mehterler*, *zurnacılar*, *davulcular*, *rebapçılar*, *neyzenler*, *daire (def)çiler*, *kemençeciler*, *tanburılar*, *cögür (bağlama)cüler*, *ud*, *kanun*, *çeşde*, *ıklığ*, *sanatçıları*, *Kaba-cura*, *çoban kavalı* ve *çığırtma sanatçıları*, *hanendeler* (Ömer Gülsenî, Koca Osman Çelebi, Baba Nevâî, Andelip Çelebi, Hafız Kral, Sütçü; Ali...); Müzisyen ekibi tamamlayan diğer eğlence erbabı (*havaî fişekçiler cambaz*, *ateşbazlar*, *hokkabaz*, *kuklabaz*, *hayvan oynatıcıları*, *soytarılar*, *taklitçiler*, *meddah*, *oyuncaklılar*, *köçekler*, *çengiler*) konaklarda, mesire yerlerinde, çayırlarda, bağ-bahçelerde, meyhanelerde sanatlarını icra etme imkânı bulmuşlardır.²

Esnaf: Geçimini kamunun dışında, üreteker, işleyerek, alım satım yaparak veya tamir ederek sağlayan meslek grubunun adıdır. Meslegini icra eden kişiye ise zanaatkâr denilir. XVII. Yüzyılın sonlarına kadar "Esnaflık, zanaat tarikatı" anlamına gelen "Tarik-i Hirfet" yahut da "Mertlik, yiğitlik tarikatı" anlamında "Tarîk-i Fütüvvet" denilen cemiyetleri tesis etmişlerdir. Sonraki yüzyılda bunların yerine "Esnaf Loncaları" kurulmuştur.

Beri taraftan Osmanlı devlet yönetiminde gerek hazzarda gerekse seferde ordunun ihtiyacını karşılayan "Esnaf Ordu Alayları" içinde "Ordu esnafi" vardı.

¹ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5328-5331.

² Tan, Nail, *Yel Kayadan Ne Aparır*, Türk Halk Kültürü Araştırmaları, Kültür Ajans Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 247-248.



Tarik-i Fütüvvetlerde vazife alanlar, konumlarına göre çeşitli adlar alırlardı. Bunlar *Seyh* (Tarikatın en önde gelen reisi), *Nakib* (Tarikatın amiri), *Duacı*, *Çavuş* (Bir bakıma tarikatın inzibati), *Kethüda / Kâhya* (Tarikatta resmî idareyi temsil eden kişi), *Yiğitbaşı* (Loncadaki esnaf çavuşu), *Esnaf İhtiyarları* (Loncadaki idare heyeti üyeleri). Bunların dışında *yardımlaşma sandığı*, *hanlar / kapanlar / çarşilar³* esnaflık müessesesinde önemi haiz unsurlardır.

Esnaflar arasında bir de ayak esnafı denilen bir zümre vardır. Bunlar, mahallelerin cadde ve sokaklarında mallarını bağırrarak satan veya yapacağı işi bağırrarak halka duyuran insanların icra ettikleri seyyar mesleklerdir. Sosyal hayatı insanların çarşı Pazar dolaşarak halletmeye çalışıkları ihtiyaç ve hizmetleri insanların ayaklarına kadar getirmeleri gibi kolaylık sağladırlar. Zamanla seyyar kahveciler, seyyar berberler gibi bazıları, mahallelere dükkanlarının açılması geçim darlığına düştükleri için terkedilmiştir.

Geçmiş asırlardan beri, esnaf dükkanlarının duvarlarında mesaj niteliğinde sözler asılır. Daha ziyade sülüs ve talik stili olan bu yazınlarda *Edep ya hu, Bu da gece ya hu, Ya Hafız...* gibi sözlerin yanı sıra Leylâ ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Şahmaran gibi halk hikâyelerine ait resimler, Hz. Ali, muhtelif padişah ve kumandanların portreleri haricinde aşağıdaki gibi sözler bulunur. Esnaf düzgülerinde sık sık çeşitli mesleklerin pirlerinin adları da yer alır.

Âdemoğlu hilebazdır kimse bilmez fendini

Kime iyilik edersen sakın ondan kendini

Budala olan malın verir veresiye

Elindeki kuşu saliverir gelesiye

Ehl-i dillerde bu masal anılır

Kim ki çok söylerse çok yanılır

Hak tecelli eyleyince her işi âsân eder

Halk eder esbabını bir lâhzada ihsan eder

Müşterimiz velinimet, yâranımız yarımız

Ziyadesi zarar verir kanaattir kârimiz

Her sabah besmeyle dükkanımız açılır

Emelimiz hakikattir Hak'tan rahmet saçılır

Burada doğruluk vardır haksızlıktan kaçılır

Bir yudum su dahi olsa helâlinden içilir

³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5322.



*Kulak sağır; eziyet haram
Pazarlık yok edilmez kelâm
Almaya niyetli isen sorma
Fiyatlar üstündedir vesselâm*

*Mademki gelmişiz köhne cihane
Derdimizi çeksin şu viran hane
Gönül ne kahve ister ne kahvehane
Gönül sohbet ister kahve bahane*

*Bu kahve (öyle) bir kahvedir ki her usulü bâ-safa
İçinde sakin olanlar çekmesin asla cefa
Bir gelen bir dahi gelsin demesinler bî-vesfa
Sahibine kıl şefaat Ya Muhammet Mustafa*

*Her seherde besmeleyle açılır dükkânımız
Hazret-i Şeyh Şazeli'dir pirimiz üstadımız (kahvecilerde, kiraathanelerde)*

*Her sabah besmeleyle açılır dükkânımız
Hazret-i Selman-ı Pâk pirimiz üstadımız (Berber dükkânlarında)*

*Her sabah Besmele'yle açılır hammamımız
Hazret-i Muhsin bin Osman pirimiz üstadımız (Hamamlarda)*

şeklinde tabelalar bulunurdu. Bu beyitlerden de anlaşılaceği üzere ahi kültüründe her meslein bir pîri vardır. Ali Ulvi Darıverenli, mesleklerin pirleri olarak şu isimleri tespit etmiştir:

Semercilerin piri	: <i>Piri Palandız Hacı Yusuf Efendi</i>
Keçecilerin–	: <i>Hallacı Mansur</i>
Kasapların–	: <i>Kasab-ı Cömert</i>
Avcıların–	: <i>Baba Gömeksiz</i>
Helvacıların –	: <i>Hasan Basri</i>
Tabakların–	: <i>Ahi Evran</i>
Nalbantların–	: <i>Ebü'l-Kasım</i>
Dülgerlerin–	: <i>Habibe Naccar</i>
Kalayıcıların –	: <i>Ayn-i Pak</i>
Kunduracıların –	: <i>Yemeni Ekber Şeyh Muhammed</i>



Berberlerin –	: <i>Selman-i Farisi</i>
Çiftçilerin	: <i>Hazret-i Âdem</i>
Demircilerin–	: <i>Davut Peygamber</i>
Kuyumcuların–	: <i>Davut Peygamber</i>
Çobanların–	: <i>Musa Peygamber</i>
Saatçilerin –	: <i>Yusuf Peygamber</i>
Terzilerin–	: <i>İdris Peygamber</i>
Dokumacıların–	: <i>Şit Peygamber</i>
Ekmekçilerin–	: <i>İbrahim Peygamber</i>
Mutafların–	: <i>İmam Gazali</i>
Devecilerin–	: <i>Veysel Karanî</i>
Meyve aşıcılarının	: <i>Veysel Karanî</i>
Boyacıların–	: <i>Zeynelabidin⁴</i>

Bir kenti ve o kentin güzelliklerinin ele alındığı şehrengizlerde çoğu zaman esnafla-
ra, mesleklerin güzellerine yer verilmiştir. Klasik şairler şehrengizleri ekseriya mesnevi
biçiminde kaleme alınan bu yapıtlar tevhid, münacaat, na't olarak söylemişlerdir.

Âşık edebiyatında da şehrengiz niteliğinde destanlar vücuda getirilmiştir. Bu tarz şiir
söyleyenlerin başında Razî gelir. Âşık Edebiyatı alanında Razî'nin dışında Türabî, Üryanî
ve Âşık Ömer de hece ölçülarıyla şehrengiz niteliğinde eserler ortaya koymuşlardır. Bu
şırrler koşma tarzında olabileceği gibi mani tipinde dörtlüklerle de söylenebilmiştir.

Esnaf destanlarını/şiiplerini tespit ettiğimiz örneklerden hareketle ölçü ve birimleri-
ne göre şu şekilde gruplandırabiliriz:

I. Mani Tipi Destanlar

II. Koşma TİPİ destanlar

A. 8 Heceliler

B. 11 Heceliler

III. Elifname tarzında Esnaf Destanları

IV. Mesnevî Tarzındaki Esnaf Şiiri

V. Ölçüsüz Esnaf Şiiri

VI. Esnaf Türküleri

VII. Esnaf Kantoları

⁴ Ali Ulvi Dariverenli, "San'atkârların Pirleri", *İnanç*, Aylık Dergi, Denizli Halkevi Dergisi,
Denizli, 1939, s. 22-23.

Ayrıca Evliya Çelebi de *Debbâgların piri* olarak Sivas'ta yatmakta olan Abdülvahabi Gazi'yi
gösterir. (*Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C. 3-4, İstanbul, 1986, s. 154-168.)



I. Manı Tipi Destanlar

8 ve 11 hecelidirler. 8 heceliler bekçi davulcu manileri olup söyleyenin belli değildir. Bu tip şiirlerden 5 adet tespit edebildik. Mesleklerin özellikleri yahut da girip başarısız olduktan sonra vazgeçilen mesleklerle temas edilmiştir. Genellikle 4+4 duraklılardır.

“Esnaf Güzelleri” başlığındaki 11 heceli destanların sahipleri bellidir. Elimizde Türabî, Üryanî ve 2 adet de Razî’nin olmak üzere 4 destan bulunmaktadır. Şair, söz konusu edilen meslekteki gencin güzelliğini ve özelliğini anlatır.

Şiirlerin özellikleri şu şekildedir:

1. 8 heceli, 12 dörtlük, 19 mesleğe yer verilmiştir.⁵
2. 8 heceli, 14 dörtlüktür. Destanda girip çıkan 30 meslek söz konusu edilmiştir.⁶
3. 8 heceli, 14 dörtlük, 40 meslekten söz edilmiştir.⁷
4. 8 heceli, 15 dörtlüktür. Esnaf alaylarında yer alan 15 meslek vardi.⁸
5. 8 heceli, 11 dörtlüktür. 13 meslek özellikleriyle birlikte zikredilmiştir.⁹
6. Razî'nin 11 heceli ve manı tipinde olan bu destanı 25 dörtlüktür. Destanda, Vefa'da Sinekli Mescit civarında varlıklı bir dul kadının etrafındaki gençleri ayartması ve bu arada o gençlerin niteliklerini anlatması söz konusu edilmiştir. Toplam 41 meslek yer almaktadır.¹⁰
7. Yine Razî'ye ait olan bu destan 14 dörtlük ve 11 hecelidir. Dörtlüklerin her biri bir mesleğe ayrılmıştır. Toplam 13 meslek söz konusu edilmiştir.¹¹
8. XIX. yüzyılda yaşadığına tahmin ettigimiz Türabî'nın manı tipinde ve 11 heceli bu destanı 18 dörtlüktür. Destanda 14 meslegenin adı geçmektedir. Genellikle her meslek için bir dörtlük ayırmıştır.¹²
9. Ömrünü XIX. yüzyılda İstanbul'da geçirmiş olan Üryanî 12 dörtlük hacminde olan destanında her dörtlükte bir mesleğe yer vermiştir. Şiiri ilk defa yayımlayan Reşat Ekrem Koçu, destanın tamamının 55 dörtlük olduğunu belirtmektedir. Bu durumda 11

⁵ Âmil Çelebioğlu, *Ramazanname*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 116-118.

Dağılı, Muhtar Yahya (1948), *İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları* İstanbul, 94 s.

⁶ Âmil Çelebioğlu, *Ramazanname*, MEB Yay., İstanbul, 1995, s. 264-266.

⁷ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 180-182.

⁸ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 303-305. / M. Sabri Koz, *Ramazan Fasilları, Bekçi Baba*, . Kitabevi Yay., İstanbul, 1998, s. 88-90.

⁹ Âmil Çelebioğlu, a. g. e., s. 294-296.

¹⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2151.

¹¹ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2151. / Müjgân Cumbur, *Başakların Sesi*, Poyraz Reklam Yay., Ankara, 1968, s. 291-294.

¹² Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5342.



heceli mani tipi destanların en hacimlisi Üryanî'nin destanıdır. Koçu, destanın son dörtlügünü kaydetmemiştir, dolayısıyla destanda şairin mahlası yer almamaktadır. Aşağıya aldığımız bölümlerde Beyazıt meydanındaki esnaflar sıralanmıştır.¹³

II. Koşma Tipi Destanlar

A. 8 Heceliler

10. Kul Hafız mahlası şaire ait olan bu şiir, arşivimizdeki 19 numaralı cönkte kayıtlıdır. Cönk, 8.5 X 19cm boyutlarında ve 90 yapraktır. Kahramanmaraş ili civarında düzenlenmiştir. Cönkün tamamında tek tip yazının bulunması, cönkün bir kalemden yazıldığını göstermektedir. Ancak düzenleyen kişi ve düzenleme tarihi hakkında herhangi bir kayıt yoktur.

İlim âlemine ilk defa burada tanıttığımız şiir, cönkün 150-152 ve 154. Sayfalarında kayıtlıdır ve tamamı 19 dörtlüktür. 8 heceli ve döner ayaklıdır. Şair kimi dörtlüklerde ayaktan çıkmıştır. Şiirinde toplam meslek erbabının adına yer verilmiştir.

11. 1859'de vefat etmiş olan Sivaslı şair Meftunî'nin bir destanıdır. Destan 35 dörtlük, 8 heceli ve döner ayaklıdır.

*Âşık olup aşka düşüp
Cihanda bir can severiz
Ahdi bütün sıkı u sadık
Can değil canan severiz*

diye başlamaktadır.

Konu olarak, ilgili meslekteki güzeller övülmektedir. Şiirde, 43 meslekten söz edilmiştir. Şiir, Sivas Ziya Bey Kütüphanesinde 6711 numaralı cönkte kayıtlıdır.¹⁴ Varak numarası 36b-37a'dır. Ayrıca Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*¹⁵ ve İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*¹⁶adlı kitabında da bulunmaktadır.

12. Karamanlı Isa Oğuz (Taşkale Köyü 1955-)'un 8 hece ve koşma tarzında söyletiği bu şiir 6 dörtlüktür. Şiirde 10 mesleğe yer verilmiştir.¹⁷

13. Çorumlu Hulusi Boran'ın, 8 heceli ve 14 dörtlük olan bu şiiri tek ayaktır. Şiirde 24 meslek dile getirilmiştir.¹⁸

¹³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul, 1960, s. 2253-2254.

¹⁴ Ziya Bey Kütüphanesi (Sivas) Cönk No: 6711, Varak no: 36b-37a.

¹⁵ Vehbi Cem Aşkun, *Sivas Şairleri*, Sivas, 1948, s. 273-278.

¹⁶ İbrahim Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, C. II, Ankara, 2006, s. 107-113).

¹⁷ Feyzi Halıcı, *Âşıklık Geleneği ve Günüümüz Halk Şairleri-Güldeste*, AKM Yay., Ankara, 1992, s. 236.

¹⁸ Durali Doğan, *Yozgat Şair ve Yazarları*, Yozgat Valiliği Yayınları, Ankara, 1988, s. 120.



B. 11 Heceliler

14. “Bir Baltaya Sap Olamadım” adı ile esnaf destanları vadisine katkıda bulunan Yozgathı Abdullah Erol şairlerinde Er Ozan mahlasını kullanır. Destanı 11 heceli ve 10 dörtlüktür. Şair girip başarılı olamadığı 10 meslekten söz etmiştir.¹⁹

15. Destan, Behcet mahlaslı bir şaire aittir. Behcet (Doğum ve ölüm tarihleri ihtilaflıdır: 1875-1880 tarihlerinde doğduğu, 1908-1910 tarihleri arasında vefat ettiği sanılır) maktabı. Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*nde ve *İstanbul Tulumbacıları* adlı çalışmalarında tulumbacılık yaptığından ve güçlü kuvvetli birisi olduğundan söz etmektedir.²⁰ Döner ayakla yazılmış olan destan, 11 heceli, 20 dörtlüktür ve şair girip çıktıgı 30 meslekten söz etmiştir. Şiir, kitapta Sergüzeştname-yi Behcet başlığıyla kaydedilmiştir. İlk dörtlüğü söyledir:

*Sergüzeştim size beyan edeyim
Bilin maharetim ilancılıktı
Açayıp bir tuhaf destan söyleyim
Bakin bu erbabım yalancılıktı*

16. Bayburtlu Celalî'ye ait destan 20 dörtlüktür. Destan, Reşat Ekrem Koçu tarafından “Esnaf Güzelleri” başlığıyla yayımlanmıştır. Destanın özelliği her dizede yahut kimi zamanda iki dize mesleğe yer verilmesidir. Şiir döner ayaklıdır.

*Esnaf dilberini eyledim seyran
Her birisi benzer melek simaya
Görenlerin aklı olur perişan
Aferin onları doğuran anaya*

dörtlüğüyle başlayan bu destan tespitlerimize göre iki ayrı şaire aittir. Eşref Ertekin şairi Halimî adlı bir şaire mal ederken²¹, Mehmet Halit bayrı ise Bayburtlu Celalî (1850-1915) adına kaydetmektedir.²²

Şiirin son dörtlüğü kaynaklarda farklıdır. Mehmet Halit Bayrı'da son dörtlük;

*Azmedip cümlesin gördüm CELALÎ
Çemberci dilberi bulmuş kemali
Yorgancı dilberi hubdur cemali*

¹⁹ Duralı Doğan, *Yozgat Şair ve Yazarları*, Yozgat Valiliği Yayınları, Ankara, 1988, s.

²⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Tulumbacıları*, İstanbul, 1981, s. 190-191. / Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 5, İstanbul, 1961, s. 2380. / Müjgân Cumbur, *Başakların Sesi*, Poyraz Reklam Yay., Ankara, 1968, s. 291-294.

²¹ Eşref Ertekin, “Cönklerden Derlemeler-Destan”, *Çorumlu (Çorum Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Komitesi Çıkarır)*, S. 29, 1 Eylül 1941, s. 28-29.

²² Mehmet Halit Bayrı, *Halk Şairleri Hakkında Küçük Notlar*, İstanbul, 1937, s. 39-42.



*Akibet uğrattı beni sevdaya
şeklinde iken, Eşref Ertekin'de ise şöyledir:
HALİMİ sorarsan ey kaşı âli
Yağlıkçı dilberi bulmuş kemali
Yorgancı dilberi ol hub cemali
Akibet uğrattı beni sevdaya*

Dörtlüğün ilk dizesindeki Halimî kelimesi mahlas olmaktan ziyade cumlenin anlamını tamamlayan bir kelime gibi görülmektedir. Bu bakımdan şiirin Celâlfî'ye ait olması daha akla yatkın gelmektedir. Destanda 52 meslek adına yer verilmiştir. Şair meslekleri dizelerin başında zikretmiştir. Şiir döner ayakla yazılmış olup 11 heceli ve toplam 20 dörtlükür. Şiirin 16. Dörtlüğü Bayırı'da; 18. ve 19. dörtlükler ise Ertekin'de yoktur.

17. Karslı Cemal Hoca'nın 8 mesleinin özelliklerine yer verdiği bu destan 11 dörtlük ve döner ayaklıdır.²³

18. Efkârı'ye aittir. Şiir 10 dörtlükü ve döner ayaklıdır. Söz konusu edilen 10 meslein her biri, bir dörtlükte anlatılmıştır.²⁴

19. Ali Ertekin'in geçimini sürdürmek için yardım istediği meslek sahiplerini zikrettiği bir destandır. 15 dörtlük olan bu destanda 15 meslekten söz edilmiştir.²⁵

20. Prizrenli Ferkî (1867-1908)'ye ait olan bu destan 26 dörtlükü ve döner ayaklıdır. Nimetullah Hafız'ın "Destan-ı Sanat" adıyla edebiyat dünyasına kazandırdığı şiirde, maalesef mahlas yoktur. Şiir de 42 meslek yer almaktadır.²⁶

21. Beşiktaşlı Gedaî'nın 11 dörtlük olarak tespit etmiş olduğumuz bu destandaki üç dörtlük aynen, iki dörtlük de kısmen Borlu Tahirî'de de vardır. (Bakınız Tahirî - Esnaf Destanı). Şiir döner ayaklıdır ancak kafiyeler zayıftır.

Destanda toplam 19 meslein adı geçmektedir.²⁷

Şiir 8 dörtlük ve mahlassız olarak Murat Uraz'ın Halk Edebiyatı adlı kitabında da vardır.²⁸ Uraz Şiiri "Uğursuz Destan" başlığı altında kaydetmiştir.

²³ Ali Esat Bozyigit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/2*, Ankara, 1989, s. 27-47 / Ali Esat Bozyigit, *Bizde Âdet Böyledir*; Ürün Yayımları. Ankara 1995, s. 197-222,

²⁴ Hamit Zübeyr Koşay, *Susmuş Saz*, Ankara, 1949, s. 27-28.

²⁵ Ali Ertekin, *Çile Pınarı*, II. Baskı, İstanbul, 1972, s. 178-180.

²⁶ Nimetullah Hafız, *Âşık Ferkî Hayatı ve Eserleri*, Priştine, 1986, s. 139-142.

²⁷ M. Tevfik Otyan, *Bektaşılığın İçyüzü Dibi*, Kösesi, Yüzü ve Astarı Nedir? İstanbul Maarif Kitaphanesi, C. 2, II. Baskı, İstanbul, 1960, s. 80-81. / Hamdi Hasan, "Üsküp Üniversitesi ve Halk Kütüphanesindeki Cönklerde Türk Destanları", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara, 1986, C. II, s. 160-161. MİFAD Yayıncı / Türkân Yeşilyurt, Osmanlı Toprak Düzeni ve Halk Şiiri, Karşı Yayınlar, Ankara, 1994, s. 33/34. Nilgün Çıblak, *Âşık Şiirinde Taşlamalar*, Ankara, 2008, s. 138, Ürün Yayımları. S. 244.

²⁸ Murat [Uraz], *Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri*, Semih Lütfi Suhulet Kütüphanesi, İstanbul,



22. XVIII. âşiklarından olan Kamilî'nin şiiri ilk defa 1940 yılında Fuat Köprülü tarafından neşredilmiştir.²⁹ Destan 11 heceli ve 26 dörtlüktür. Diğerleri gibi döner ayakla yazılmış olan şiirde âşık, çoğu zaman ayaktan çıkmıştır. Kamilî, destanın ilk dörtlüklerinde;

*Küçükten çıktı gurbet ellere
Hakikat rahına düştüm gezerken
Eski sözdür gelir yazılan sere
Aşk atına bindim yayan giderken

Şair oldum evvel dinle yalanı
Vezn ü mevzun derler bilmem ben ani
Unuttum bildiğim Türkçे lisani
Arabi Farisi sohbet ederken*

şeklinde dile getirdiği gibi mesleğe şairlikle başlamış, 42 meslekte şansını denedikten sonra bir mürşidin öneriliğiyle tekrar şairliğe dönmüştür. Aslında Kâmilî'nin çalıştığı meslekler muhayyeldir ve hepsinde de birtakım olumsuzluklarla yüz yüze kalmıştır.

23. Asıl adı Alaeddin Gaybi olan Kaygusuz Abdal (XIV. Yüzyıl)'a ait olan bu destan 10 dörtlüktür ve döner ayaklıdır. Şiirde 6 meslek adı geçmektedir.³⁰

24. Kaygusuz Abdal'a aitliği şüpheli olan bu destan 11 dörtlüktür ve 22 meslek söz konusu edilmiştir.³¹

25. XIX. Yüzyılın ikinci yarısında ve XX. Yüzyılın başlarında yaşayan Karamanlı Kenzî, destanında 64 meslek adına yer vermiştir. Kenzî, yapmayı arzu ettiği meslekleri sıralarken söz konusu mesleklerle ilgili bazı endişeler duymaktadır. Destan döner ayaklıdır.³²

26. Kilabî'ye ait bu esnaf destanı 12 dörtlüktür. Tespit edilen metinde şairin adı yer almamaktadır. Döner ayaklı olan destanda 23 meslekten söz edilmiştir.³³

1933, s. 393-394.)

²⁹ Fuat Köprülü, *Türk Saz Şairleri Antolojisi*, C. 1, İstanbul, 1940, s. 389-393. / Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara, 1967, s. 276-278.

³⁰ İsmail Özmen, *Alevi - Bektaşı Şırları Antolojisi*, C. 1, Ankara, 1998, s. 20-21.

³¹ Ali Esat Bozyigit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/2*, Kültür ve Turizm Bakanlığı MİFAD Yayınları: 96, Ankara, 1989, s. 27-42. / Nail Tan, "Gözden Kaçmış İki Esnaf Destanı Daha", *Türk Dili*, S. 720, 12/2011, Ankara, 2011, s. 488-489.

³² Vasfi Mahir Kocatürk, *Saz Şiiri Antolojisi*, Ayyıldız Matbaası, Ankara - 1963, s.530-531. / Ali Esat Bozyigit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları 1988/2*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, 27-42.

³³ Sait Uğur, *İçel Folkloru*, Ankara, 1947, Ülkü Basımevi CHP Halkevi Yayımları Millî Kültür Araştırmaları, C. 1, s. 64. / Erman Artun, *Âşıklik Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, 4. Baskı, Karahan Yay., Adana, 2011, s. 356-358.



27. Âşık Ömer'in yazdığı ve Bursa'nın güzelliklerini konu ettiği şiir toplam 25 dörtlüktür. Şiirde, 11 dörtlükte meslekler söz konusu edilmiştir. Şiirde 18 mesleğe yer verilmiştir.³⁴

28. Razi'nin mani tipinde yazdığı 11 heceli iki destanından farklı olarak koşma tipinde de bir destanı vardır. Bu destan da "Esnaf Güzelleri" adını taşımaktadır.³⁵ Şiir 45 dörtlüktür. Konu olarak ilgili meslekteki gençlerin özellik ve güzelliklerinden bahsedilmiştir. Toplam 42 mesleğin adına yer verilmiştir. Ruzî de meslek güzellerini konu etmiştir. İlk dörtlük şu şekildedir:

*Bazar âlemii dolaşan âşık
Meyl eder esnaftan bir dilrübaya
Sen de sev birini tab'a muvafik
Merakin var ise ahz u i'taya*

Bu şiir Ahmet Emin Güven'in *Kayserili Mehmet Emin Efendi (Ruzî)* adlı eserinde de Ruzî (1839-1897)'ye mal edilmiştir. Söz konusu şiir, döner ayaklı 11 heceli ve 32 dörtlüktür.³⁶

Ayrıca Razî, "Hubanname-yi Nevada" adını verdiği eserinde *beyitlerle* vücuda getirdiği hacimli şiirinde de 173 esnaftan söz etmiştir. Bu şiiri ilk defa kültürümze kazandıran Reşat Ekrem Koçu, maalesef şiirin sadece 13 beytini kaydetmiştir. Şiirde, söz konusu mesleğin gençleriyle ilgili özellikler,³⁷ benzetmeler, nükteler, övgüler, tarifler yer almıştır.

29. Âşık edebiyatının en onde gelen isimlerinden birisi olan Develili Seyranî'nın destanıdır. Şiir, Esnaf Destanı başlığını taşımaktadır. Destan 20 dörtlük, 11 heceli ve döner ayaklıdır. Seyranî;

*Nazımla ahbabâ beyan eyleyim
Meclis-i irfanda açıp dehanı
Şöyle bir muhtasar beyan edeyim
Usandırmayalım kalb-i yârâni³⁸*

diyerek destanına başlamakta; mizahi şekilde birtakım işlerle meşgul olduğundan söz etmeye; her birinde olumsuz sonuçlar aldığı ve sonunda şairlikte karar kıldığını söylemektedir. Seyranî, son dörtlükte;

34 Sadreddin Nûzhet Ergun, Âşık Ömer, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, Tarihsiz, Semih Lütif Matbaası ve Kitabevi, Destan" Bölümü, s. 16-17. / Yakup Karasoy -Orhan Yavuz, *Âşık Ömer Divanı*, İnci Ofset, Konya, 2010, s. 463-465.

35 Sadi Yaver Ataman, *Türk İstanbul*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul; 1999, s. 223-236. / Ali Esat Bozyigit, s. 38-39.

36 Ahmet Emin Güven, *Kayserili Mehmet Emin Efendi (Ruzî)*, İzmir, 1993, s. 46-51.

37 Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5339.

38 Ali Çatak, *Bütün Yönleriyle Seyranî*, Kayseri, 1992, s. 395-398.



Otuz iki esnafтан tutmadım el

demekle beraber, şiirde 20 meslekten söz etmiştir. Bu da bizde şiirin bazı dörtlüklerinin eksik olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

30. tarihlerinde Niğde'nin Bor ilçesinden olan Tahirî (1812-1883)'nin esnaf destanı 16 dörtlüktür.³⁹ Destan;

*Bilmem bu şehirde ne kâr eylesem
Yitirdim aklımı başım dererken
Dedim başım alıp firar eylesem
Bir kimse rast geldi çıkışp giderken*

dörtlüğüyle başlamaktadır.

Şiir 11 heceli ve döner ayaklıdır. Ancak Tahirî, çoğu dörtlüklerde ayaktan çıkmıştır. Yani şiir ayak yönünden başarılı değildir. Toplam 25 meslekten söz edilmiştir. Tahirî, şiirinde çeşitli mesleklerle girip çıktılığını ve her meslekteki başarısızlıklarını ve karşılaşışı olumsuzlukları kurgulamıştır.

31. Kırşehirli Şemsi Yastıman (1923-10 Temmuz 1994) "Zenaat Destanı" adlı bu şiiri oldukça hacimlidir, 32 dörtlüktür. Şiir mizahî tarzda ve döner ayaklıdır. Âşık girip çıktıği ve bir türlü başarılı olamadığı 68 mesleği ayrı ayrı ele almıştır.⁴⁰

32. Türk sosyoloğu Ziya Gökalp (1876-25 Ekim 1924)'a ait olan destan 11 heceli, 14 dörtlüktür. Gökalp şiirinde esnaların toplum içindeki fonksiyonlarına ve önemine işaret etmektedir. Şiir;

*Biz esnaf takımrı severiz işi
Çalışır yaşıraz erkek ve dişi
Aramızda yoktur tembel bir kişi
Milletin özyüz burhanımız var*

şeklinde başlayan şiir, döner ayaklıdır ve 23 meslegenin adını ihtiva etmektedir.⁴¹

33. Tespit ettiğimiz şiirler içinde iki adet de mahlassız destan bulunmaktadır. 6 dörtlük olan ilk destanda 15 meslekten söz edilmektedir.⁴²

39 M. Zeki Oral, *Niğdeli Şair ve Âşıklardan Âşık Tahirî*, Ankara, 1955, 112 s. / Pertev Naili Boratav, *Le Tekerleme*, Paris, 1963, s.187-189. / Vasfi Mahir Kocatürk, *Saz Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1963, 19 s. 243-245. / Kemal Zeki Gencosman, *Türk Destanları*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1972, s. 438-440. / Türkân Yeşilyurt, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Halk Şiiri*, Karşı Yayınları, Ankara, 1994, s. 33/34.

40 Erol Ülgen, *Şemsi Yastıman*, Ahi Kültürü Araşturma ve Eğitim Vakfı, İstanbul, 1995.

41 Sadi Yaver Ataman, "İstanbul Folklor" *Sivas Folkloru*, C. VI, Mayıs 1978, S. 64, s. 11-12.

42 Ali Canip Yöntem, *Edebiyat*, Muallim Mektepleri Beşinci Sınıf Kitabı, 14. Baskı, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1941, s. 211-212. / Ali Esat Bozyigit, "Esnaf Destanları", *Türk Folkloru Araştırmaları*



34. Radloff'un derlediği mahassız destanda 10 mesleğe yer verilmiştir.⁴³

35. Âşık şiirinde meslek destanı olmamakla beraber esnafi konu edinen koşmalar da vardır. Tespit ettiğimiz üç örneğin birincisinde esnafın içinde bulunduğu durum ele alınmıştır.⁴⁴ Şiir, Yozgat'ın Sorgun ilçesinden olan Yaşar'a aittir. "Esnaf" başlıklı şiir 11 heceli, döner ayaklı ve 6 dörtlüktür. Yaşar, şiirinde esnafın sosyal hayat içindeki durumdan söz etmektedir. Dükkanlar "Besmele"yle açılır, sabah çorbasını hazırlar, manav taze meyve satar, hazır giyimciler modaya uygun giysiler getirir, kimisi günü siftahsız kapatır, beyaz eşya satanlar kampanya düzenler, senetleri ödemede zorluk çeker.

36. Sivas'ın İmranlı ilçesinden olan Mehmet Şengül'ün 5 dörtlük halinde ikaz ve tenkit mahiyetinde bir şiiridir. Şiir döner ayaklı ve 11 hecelidir.

Şengül sözleri, içinde dürüst olmayan esnafadır. Kuru odunları islatan, kömürün içine çakıl taş katan, koyunun yerine eşeği kesen, at etinden salam sucuk yapan, müsterisine karşı adaletli olmayan, vicdansızlık eden, iki yerine beş misli kâr etmek isteyen, tartı aletine hile katan ve martin'in etinden yapan esnafa "yazıklar olsun" diye beddua etmektedir.⁴⁵

37. Necati Ocakçı, 11 hece ile ve 10 dörtlükle vücuda getirdiği bu şiirinde esnafın içinde bulunduğu problemlere tercüman olmaya çalışmıştır. Şiir tek ayaktır.⁴⁶

III. Elifname Tarzında Esnaf Destanları

Bu tarzda ortaya konulmuş şiirlerden elimizde Bolulu Dertli ve Prizrenli Ferkî'ye ait iki örnek bulunmaktadır.

38. Dertli'nin şiiri 11 heceli ve 7 dörtlüktür. Kişiler ve meslekleri zikredilmiştir. Toplam 21 meslek sıralanmıştır.⁴⁷

40. Ferkî'nin şiiri 7 dörtlüktür. Şiir teknik olarak zayıftır. 24 mesleğin adına yer verilmiştir. Dertli'nin şiirinde olduğu gibi Ferkî de meslek sahiplerini adlarıyla zikretmiştir.⁴⁸

Bütün bunların yanında *terzi*, *berber*, vs. gibi **sadece bir mesleğin** konu edildiği destanlar da vardır. Bunlar esnafi genel olarak ele almadiği için bu çalışmanın dışında tutulmuş; sadece iki örnek vermekle yetinilmiştir.

⁴³ 1988/2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, s. 32.

⁴⁴ W. Radloff, *Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatından Örnekler*, (Haz. Tülay Çulha), TDK Yayıncılığı, Ankara, 2015, s. 483-484.

⁴⁵ http://www.yozgatsorgun.bel.tr/index.php?module=modul_tek&modul=127&cat=425

⁴⁶ Doğan Kaya, *Sivas Halk Şairleri*, C. IV, Sivas, 2009, s. 108.

⁴⁷ Necati Ocakçı, *Çakıl Taşları*, Antalya, 2006, s. 37-38.

⁴⁸ Şemsettin Kutlu, *Şair Dertli*, İstanbul, 1979, C. 1, s. 118. Tercüman 1001 Temel Eser: 123.

⁴⁸ Nimetullah Hafız, *Âşık Ferkî Hayatı ve Eserleri*, Priştine, 1986, s. 137-138.



Düzeninde tek mesleği konu edinen maniler de vardır. *Hekim, kimyacı, paçacı, sarrac, sirmakes, ketenci* manileri bunlardan bazlarıdır.⁴⁹

IV. Mesnevî Tarzındaki Esnaf Şiiri

Ruzî, "Hubanname-yi Nevada" adlı hacimli şiirini mesnevî kafiye düzende vücuda getirmiştir.⁵⁰ Şiir, en çok esnaf adının yer aldığı (173 esnaf) en hacimli eserdir. Destanda söz konusu mesleğin gençleriyle ilgili özellikler, benzetmeler, nükteler, övgüler, tarifler yer almıştır. Kaydedilen metinde *kalafatçı, kalyoncu, kayıkçı, kayak yapıcı, kürekçi, manvunacı, yelkenci* gibi esnafın adlarına yer verilmiştir.

V. Ölçüsüz Esnaf Şiiri

Birim dörtlük olmakla beraber ölçüsü 6 ilâ 12 arasında değişen, kafiye düzeni aaab, cccd, eeff, gggh tarzında olan, ezbili olarak terennüm edilen esnaf şiirleri de vardır. Elimizdeki yegâne örnek İrfan Ünver Nasrattinoglu'nun Afyonkarahisar'da geçimini nane şekeri satmakla temin eden Naneci Ahmet Özbekar'ın (Sincanlı-Sinir (Tinaztepe köyü, 1910-?) sokak gezip nane satarken çeşitli meslek sahiplerini ve mesleklerini överecek nağmelerle söyledişi mani tarzındaki dörtlükleri burada zikretmek gerekir. Naneci Ahmet 22 meslek sahibini söz konusu etmiştir.⁵¹

VI. Esnaf Türküleri

Her konuda ortaya konulmuş olan türkülerimiz içinde esnafların da söz konusu edildiği örnekler vardır. Repertuarda yer alan türkülere göz attığımızda *keçeci, arabacı, balıkçı, bostancı, demirci, dondurmacı, gemici, hamamcı, helvacı, kahveci, kalayıcı, kundura boyacısı, leblebici, terzi, oduncu, sobacı* esnafının ele alındığı türkülerin karşımıza çıktıığını görürüz.

Sadi Yaver Ataman, "Memleket Havaları / I. Esnaf Türküleri" adlı 32 sayfalık mütevazı çalışmasında bu konuya temas etmiştir.⁵²

VII. Esnaf kantoları

Bilhassa XIX. yılının sonunda revaçta olan kanto ve kontocular, halkın eğlenmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Kantocular sahnede zaman zaman esnaf güzellerini sanatlarını icraları sırasında söz konusu etmişler, aşklarını, arzularını dile getirmiştir. Şamran Hanım'ın süpürgeci, helvacı, sandalçı kantosu, Peruz Hanım'ın misir buğdayıcı,

⁴⁹ Âmil Çelebioğlu, Ramazanname, MEB Yay., İstanbul, 1985.

⁵⁰ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5339.)

⁵¹ İrfan Ünver Nasrattinoglu, "Afyonkarahisarlı Âşık Naneci Ahmet", *I. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi*, Konya, 11-12 Ekim 1988, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1990, s. 215-217.

⁵² Sadi Yaver Ataman, "Memleket Havaları / I. Esnaf Türküleri", İstanbul, 1954. / Sadi Yaver Ataman, *Türk İstanbul*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul; 1999, s. 189-190, 223-236.



Elini Hanım'ın Laz kayıkçı ve Küçük Peruz'la Şamran Hanım'ın müstereken söylediği sandalçı kantoları iz bırakmıştır.⁵³

SONUÇ

1. Bugünkü tespitlerimize göre edebiyatımızda esnaf destanlarının ilk örneği XVIII. yüzyılda ortaya konulmuştur. Söz konusu şiir Kâmilî'ye aittir.
2. En çok destan XIX. Yüzyıldadır ve şu şairlere aittir: Ruzî, Kayserili (Mehmet Emin Efendi), Bayburtlu Celâlî, Behcet, Tahiri, Seyranî.
3. Şiirlerden en hacimlisi Meftuni (33 dörtlük) ve Ruzî (32 dörtlük)'ye, en hacimsizi de Mehmet Şengül (5 dörtlük)'e aittir.
4. Şiirlerde en fazla adına yer verilen esnaf bakkal, berber, dabak/debbağ, demirci, dülger, hamamcı, kahveci, kasap, kuyumcu, debbağ, saraç, sarraf, tellak ve terzidir.
5. Genel olarak esnafların özel durumlarının öne çıkan özelliklerine yer verilmiştir.
6. Şiirler mani, koşma tipinde olabileceği nadir de olsa beyitlerle vücuda getirilmişdir. Hece sayıları 8 ve 11'dir. Yedekli türkü ve kanto şeklinde olanları da vardır.
7. Tamamına döner ayaklıdır. Ancak Tahirî ve Kamilî'nin şiirlerinde ayaklarda sağlamlık yoktur.

⁵³ Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, 1971, s. 5346-5347.

**MESLEKLER KUTSALDIR:
ERKEN DÖNEM “KESB”
LİTERATÜRÜNDE FÜTÜVvet
TEŞEKKÜLLERİNE TEMEL OLUŞTURAN
DİNÎ DINAMİKLER**

OCCUPATIONS ARE SACRED:
THE RELIGIOUS DYNAMICS CONSTITUTE THE BASIS
FOR THE EARLY AL-FUTUVVA ORGANIZATIONS
WITHIN THE CONTEXT OF THE EARLY “AL-KASB”
LITERATURE



Doç. Dr. Elnure AZİZOVA
Hazar Üniversitesi
Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Diller ve Kültürler Bölümü
eazizova@khazar.org



Özet

*Ortaçağın diğer medeniyet ve toplumları gibi, İslâmiyet'in aralarında doğup neşet ettiği VII. yüzyıl Araplarının da genellikle toplumun sosyo-ekonomik olarak alt tabakasından kişilerin ve kölelerin uğraşısı olarak gördükleri meslekleri kücümseyici bakişlarıyla, Hz. Peygamber ve onun timsalinde İslâm'ın helâl yollardan olduğu sürece kişinin hangi meslekte olursa olsun çalışarak kazanmasına verdiği değer dini, sosyal ve kültürel açıdan mesleklerle karşı *paradigma değişimi* adlandırılacak kadar farklıdır. Hz. Peygamber sadece helâl yoldan çalışarak kazanç elde etmenin değerini tebliğle kalmamış, aynı zamanda Müslümanların geçimlerini temin etmelerinin kalıcı bir yolu olarak meslek sahibi olmalarını öğütlemiştir. Peygamberlerin meslek sahibi olmaları gibi, Allah'ın sevdiği müslümanın da sanat sahibi (*mühterif*) müslüman olduğu, şahsin zahit ve muttakiliğinin bir meslek sahibi olmakla tamamlanacağını, sanat sahibi olmanın fakirliğe karşı güvence oluşturunu teşvik eden Hz. Peygamber'in bu yaklaşımı, bir meslek sahibi olmanın, çalışarak kazanmanın İslâmî değerlerinin teorisini oluşturan Kesb, Mekasib ve İktisab literatürüünün çerçevesini de oluşturmuştur.*

Çalışarak kazanmanın ve mesleklerin önemi üzerine kaleme alınmış bu eserlerde peygamberlerin birer meslek sahibi oldukları, meslek sahibi olmayı teşvik edici en önemli unsurlardandır. İnsanların ilk atası olan Hz. Âdem'in aynı zamanda ilk defa geçimi için çalışan ve ilk kez tarımla istigal eden kişi olduğu, Hz. Nûh'un marangoz, Hz. İdrîs'in terzi, Hz. İbrâhim'in manifaturacı, Hz. Dâvûd'un zîrîh yapımçısı, Hz. Süleyman'ın hasır sepet yapımçısı, Zekeriya peygamberin marangoz olduğu vs. gibi bilgiler bunun örneklerindendir.

*Bu tebliğde Kesb literatürüünün ilk müelliflerinden Hanefî fakihî Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Kesb'i* başta olmak üzere, İbn Ebu'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Islâhu'l-mâl*, Lebbûdî'nin (ö. 9./15.yüzyıl) *Fazlu'l-iqtisâb* ve *ahkâkî'l-kesb ve âdâbî'l-ma'îse*, Hubeyşî'nin (ö. 782/1380) *el-Bereke fi fazlî's-sâ'yî ve'l-hareke ve Dîmaşkî'nin* (ö. 6./12. yüzyıl) *el-Îşâre ilâ mehâsîni't-ticâre* vs. gibi eserlerinde erken dönem Fütüvvet teşekkülletinin oluşumuna etki eden dini temeller araştırılacaktır.*

Anahtar Sözcükler: Meslek, Kesb Literatürü, Fütüvvet.

Abstract

Like other civilizations and societies of the Middle Ages, pre-Islamic Arabs, among whom Islam was born and raised, despised the craftsmen who were generally from the socio-economically subordinate to the society, as the pursuit of the slaves. This perspective of the society radically



changed by the Prophet, through whom delivered new religious, social and cultural view towards the occupations in terms of religion, social and cultural. The Prophet Muhammad not only notified of the value of earning by working justly, but also advised Muslims to be professionals for ensuring the livelihood and assuring security against the poverty. He also encouraged Muslims to be professionals, as the beloved prophets of Allah. This approach of the Prophet also constituted the framework of the literature of al-Kasb, al-Makasib and al-İktisab which constituted the theory of Islamic values of being a craftsman and earning by working.

Among the important elements of these works encouraging Muslims to deal with a profession, are the approaches related to the prophets' being craftsmen or dealing with a profession. Adam's being engaged in agriculture for the first time as the ancestor of people, Noah's being a carpenter, Idris's being a tailor, Abraham's being a draper, David's being an armor-maker, Solomon's making baskets, Zechariah's being a carpenter are examples of such information.

The main purpose of this investigation is to determine the religious bases that influenced the formation of early Futuwwa entity within the works of the first authors of al-Kasb literature as Hanafi scholar al-Shaybani's al-Kasb, Ibn Abu ad-Dunya's Islah al-Mâl, Labbûdî's Fadl al-Iktisâb, Hubayshi's al-Baraka and ad-Dimashkî's al-Ishara.

Keywords: Occupations, “al-Kasb” Literature, Futuwwa.

GİRİŞ

İnsanın, kendisinin veya başkalarının tüketimi için mal ve hizmet üretmeye yönelik fiziksel, zihinsel ve duygusal emek harcaması olarak tanımlanan çalışma,¹ insan olmanın varlık temeline ait bir fenomen ve insana özel bir eylem biçimi olarak, kişinin hayatının bütün alanlarında meydana getirdiği başarıların da kaynağıdır. İnsanın sahip olduklarıını borçlu olduğu bir faaliyet olarak çalışmanın önemi, Kant (ö. 1804) tarafından insanla hayvan arasındaki “köklü farkı” ortaya çıkan bir nitelik olarak değerlendiren “insan çalışmak zorunda olan biricik varlıktır” ifadesiyle vurgulanmıştır.² Bu özelliğinden dolayı çalışma, insanoğlunun bir varlık şartı ve onsuz varolamayacağı bir husus olarak görülmüştür.³

Varolandan farklı olarak varoluş süreci tamamlanmamış bir *var olan* varlık olarak da insan, kendisini diğer canlılardan ayıran başlıca davranış biçimlerinden olan çalışma sayesinde *varlığını* oluşturmaktadır. Çünkü insanoğlu, tabiatta hazır bulduğu maddeyi,

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 110.

² Mengüoğlu, *Felsefi Antropologî*, s. 205-206.

³ Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 5.



kendi yaşamında yararlanılabilir bir şekele sokmak için kendi varlığının tabii güçlerini, uzuvalarını ve zihnini faaliyete geçirerek dış âleme etki yaparken ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi tabiatını geliştirmekte, âtil vaziyetteki güçlerine hareket imkânı kazandırmaktadır.⁴ Bu özelliğinden dolayı çalışmayı “insanı şahsiyetleştiren” bir faaliyet olarak açıklayan⁵ Muhammed Aziz Lahbabî, kişinin bir taraftan eşyaya şekil verirken buna paralel olarak bizzat kendi kendisini de şekillendirdiğini ve öz varlığının şuuruna verdiği derecede madde üzerindeki hâkimiyetini artırdığını, kendisini kuşatan varlık ve nesneler arasında kendi kendini tanıdığını ve bu şuurlaşma gereğince faaliyetlerine bir yön verdiği ve fikirler âleminde kendi yerini bulduğunu ifade etmektedir.⁶ İnsanı insan yapan isteme, korunma ve düşünme güçlerinin ancak çalışma sayesinde faaliyete geleceğini ve kişiyi geliştireceğini savunan Râgîb el-Îsfahânî’ye (ö. 502/1108) göre, âtillaşlığı ve tembelleştiği zaman insan sadece insanlığından değil, canlılara mahsus (hayvanî) hüsusiyetlerinden de uzaklaşmakta ve mevtâ cinsinden sayılmaktadır.⁷

Gerek kendisine verilmiş kabiliyet ve potansiyeli, gerekse içine doğduğu âlemi ancak çalışarak değerlendirmekle varolan insanın bu eylemi, amaçlı-amaçsız bir meşgale değil, her şeyden önce kendi varlık bütününe koruyabilmesi için *ihtiyaçlarını karşılama* işidir.⁸ Yaşam mücadelemini tabiattan hazır şekilde faydalananmak suretiyle kazanan diğer canlılardan farklı olarak insan, hayatını idame ettirebilmek için zorunlu olan beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi temel ve aslı ihtiyaçlarını bile, çalışarak karşılamak durumundadır.⁹ Şeybânî’nin (ö. 189/805) de ifade ettiği gibi, insanoğlunu çalışmaya iten başlıca sâik, yiyecek, içecek, giyecek ve mesken gibi dört unsur olmaksızın yaşayamayacak şekilde yaratılmış olması ve bu ihtiyaçları karşılamadığı takdirde telef olmaya mahkûm olduğu geçegidir.¹⁰

Hayvanların deri, yün, kıl, tüy vb. “doğal giysilerle” giydirilmiş, gıdalarının hayvansal veya bitkisel maddelerle yine tabiatta hazır sunulmuş, barınaklarının da yine doğal yollarla karşılaşmış olmasını hatırlatarak insan ve diğer canlıların temel ortak ihtiyaclarının giderilmesindeki başlıca farka işaret eden Dîmaşkî'nin de vurguladığı gibi, insan *inşa edilmiş* meskene, *dokunmuş* giysiye, *hazırlanmış* yiyeceğe, mübâreze için *yapılmış* silaha, tedavi için *üretilmiş* ilaca ihtiyaç duymaktadır ki, hammaddeden kullanılabilir duruma getirilinceye kadar maddelerin işlenmesi de çeşitli çalışma faaliyetlerini gerektirmektedir. Zira en temel besin maddesi sayılan ekmek sözkonusu olduğunda bile, bugdayın ekilmesi, suvarılması, bakımının yapılması, hasadının gerçekleştirilmesi, savrulması, öğütülmesi, hamur yoğunluk ekmek pişirilmesi; yine temel ihtiyaçlardan olan giysinin temini, sözgelimi ketenin ıslatılması, suya bastırılması, silkinmesi, dövülmesi, taranması,

⁴ Atalay, *Kur ’ân-ı Kerîm ’de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, s. 87-88.

⁵ Bk. Lahbabî, *Kapalıdan Açığa Millî Kültürler ve İnsanî Medeniyet*, s. 73 vd.

⁶ Lahbabî, s. 10-11.

⁷ Râgîb el-Îsfahânî, *ez-Zerî ’a ilâ mekârimi ’ş-şerî ’a*, s. 382.

⁸ Ayas, s. 6.

⁹ Mengüoğlu, s. 204.

¹⁰ Şeybânî, *Kitâbü ’l-kesh*, s. 162-163, 165-166.



eğrili mesesi, boyanması, dokunması, ölçülerek kesilmesi ve dikilmesi gibi çok sayıda ve farklılık arz eden “çalışma” eylemlerini beraberinde getirmektedir.¹¹

“Kesb” Literatüründe Meslekler

İnsani ihtiyaçların çeşitliliği ve ürünlerin hammaddeden kullanılabilir duruma dönüştürülenceye kadarki sürecin mürekkepliği, çalışma hayatı içinde uzmanlaşan grupların, bir diğer ifadeyle mesleklerin önemini ortaya çıkarmaktadır. İnsanın hayatı boyunca kullandığı bütün eşyaların yapılışını öğrenmesinin, hatta bunu başarabilse bile uygulayabilmesinin mümkün gözükmediğine dikkat çeken Şeybânî'nin, ideal bir toplum düzenini ifade eden “mümînler bina gibidirler, birbirini ayakta tutarlar”¹² hadisiyle örneklendirdiği gibi, çeşitli mesleklerden insanların her birisinin bu ihtiyaçlardan birimi karşılaşması gerek kendisine, gerekse diğerlerine yarar sağlar ve böylece herkesin birbirine faydalı olduğu bir düzen kurulur.¹³ Konuya benzer açıdan bakan Dîmaşkî, her bir meslek erbabının satanının içrasında kullandığı hammaddde ve âlet-edevat bakımından bile diğer mesleklerle bağımlı olduğunu, yani taş işçisinin marangoza, marangozun demirciye, demircinin madenciye ve bu şekilde devam eden meslekler silsilesine ihtiyaççı olduğunu belirterek insanların ihtiyaç hiyerarşisini karşılamak için şehriler ve toplumlar oluşturduklarının altını çizmektedir.¹⁴

İnsanın sadece en alt düzeydeki zarurî ihtiyaçlarını karşılamasının zorluğuna, bir lokma ekmeğin bile, ziraatçılıktan, değiirmencilik, firancılık ve onların ihtiyaç duyduğu âlet-edevatın yapımcılarına kadar çeşitli iş kollarına ihtiyaç duyduğuna dikkat çeken Râgîb el-İsfahânî, yardımlaşmaları için insanların gruplar halinde yaşamاسının zorunluluğunun altını çizmeye ve insanın medenî olarak yaratıldığı savunmaktadır.¹⁵ Yaratılış olarak zayıf halk edilmiş insanoğlunun¹⁶ bütün hayvanlardan daha fazla ihtiyaç sahibi olduğunu, kendi türüne hayvandan daha fazla bağımlı olduğunu ileri süرerek insanoğlunun doğuştan medenî olduğu görüşünü paylaşan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) de belirttiği gibi, bu özellikleri dolayısıyla insan kaçınılmaz olarak toplum ve cemiyetler halinde yaşamaya mahkûmdur.¹⁷

İslam Hukukunda Mesleklerle Bakış: “Farz-ı Kifaye Olarak Meslekler”

Mesleklerin bir sosyal varlık olan insanın toplum hayatındaki yaşamını sürdürmesi için zorunluluğu dolayısıyla ki, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi birçok İslâm âlimi, çeşitli mesleklerin her birisini İslâmî terimle

¹¹ Dîmaşkî, *el-İşâre ilâ mehâsini t-ticâre*, s. 20.

¹² Buhârî, “Mezâlim”, 5; Müslüm, “Birr”, 65; Nesâî, “Zekât”, 67; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 404-405.

¹³ Şeybânî, s. 163-164.

¹⁴ Dîmaşkî, s. 20-21.

¹⁵ Râgîb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 374.

¹⁶ En-Nisâ 4/28.

¹⁷ Mâverdî, *Edebu'd-dünyâ ve 'd-dîn*, s. 196.



farz-i kifâye olarak nitelendirilir.¹⁸ İnsanların çeşitli yeteneklerle donatılıp farklı maddî imkânlarla sahip kılınması suretiyle hayatın çok yönlü gelişmesine imkân verdiğini söyleyen Râğıb el-İsfahânî de, bu gelişmeyi sağlayacak yönyle çalışmanın mubah sayılmasına karşın, ilâhî düzene hizmeti dikkate alındığında vacip olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁹ Gazzâlî'nin ifadeleriyle “Sanatla uğraşan veya ticaret yapan, farz-i kifayelerden birini yerine getirmektedir. Çünkü bunlardan herhangi biri terk edildiği takdirde yaşam geriler, insanların çoğu helak olur. Bu sebeple insanların işlerinin nizama girmesi, ancak bütün insanların yardımlaması ve her grubun çalışmasıyla cemiyetin hayatını desteklemesine bağlıdır.”²⁰ Benzer görüşleri sergileyen Lebbûdî de, insanın uğraştığı sanatı veya mesleği terk etmesiyle yaşamın felce uğrayacağını, yine insanların tamamının aynı meslek dalıyla iştigal etmesinin bile, insanlığı helake götürecekini söylemektedir.²¹

İnsana has bir eylem olarak çalışma, her zaman bir ihtiyacın karşılanması ve ek-sikliğin giderilmesine yönelik uğraşı olmakla birlikte insanı ihtiyaçlar, sadece insanın diğer canlılarla önemli ölçüde ortaklık gösteren ve varlığını devam ettirmesi için gerekli olanların sağlanmasıyla sınırlı olmayıp, bunun ötesinde insana özgü varlık alanlarıyla bağlılıkta anlam kazanan eksikliklerdir. Bu çeşit ihtiyaçların karşılanması ise belli bir sınır bulunmadığı gibi, ihtiyaçlar birbirinin ufku olabilmekte ve biri diğerini doğurmaktır, böylece “geçim için çalışma”nın anlamını değiştirebilmektedir.²² Dolayısıyla insanları çalışmaya yönelik nedenler sadece fiziksel yaşamın devam ettirilebilmesi için yiyecek, giyinme ve barınma gibi fizyolojik dürtüler değil, bunun yanında kişisel değerini ortaya koymak suretiyle kendini gerçekleştirmeye, toplumsal bekleni veya topluma yararlı insan olma gibi sosyal güdüllerdir.²³

Çeşitli meslek dallarında faaliyette bulunmak suretiyle gerek kendi taleplerini karşılamak, gerekse toplumun diğer fertlerine yararlı olmak, insanlığın bekâsı sözkonusu olduğunda dahi bir zorunluluktur. Dolayısıyla toplum düzeninin bozulmaması için farklı iş kollarında çalışmak, âlemin nizamı açısından gereklidir. Âlemin nizamıyla insanların kazanç sağlayarak hayatı kalabilmesi arasındaki paralelliğe dikkat çeken Şeybânî, çalışmanın terki durumunda dünyanın nizamının tahrip olacağını, bunun ise âlemin yaratılışındaki ilâhî hikmete muhalif bir durum olduğunu söylemektedir.²⁴

Farklılıkların esasen ihtilaf ve çatışma için değil, tanışma, kaynaşma ve birleşme amacıyla yaratılmış olduğunu²⁵ savunan İslâm düşünürleri, farklı sanat ve meslekleri

¹⁸ İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, s. 27.

¹⁹ Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-380.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152.

²¹ İbn Lebbûdî, s. 219.

²² Ayas, s. 8.

²³ Macit, “Çalışmaya İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, s. 257.

²⁴ Şeybânî, s. 100.

²⁵ “Sizi birbirinizle tanışsanız diye milletler, kabileler halinde yarattık” (el-Hucurât 49/13) ayetinde de vurgulandığı gibi, farklılıklar tanışmanın sebebi olarak görülmüştür.



de insanların birlikte yaşayarak yardımlaşması ve kaynaşması için bir sebep olarak görmüşlerdir. Bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki düşünürlerde de etkisini gösteren Câhiz'in belirttiği gibi: "İnsanlar toplumun ahengi, âlemin nizamı ve insanların maslahatı için farklı mesleklerde güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde halk edilmişlerdir. Aksi düşünüldüğünde herkes en iyisi olarak görülen bir meslek veya iş grubunu tercihe yönelir, hacamatçılık, baytarlık, kasaplık ve debbağlık gibi sanatlardan nefret ederdi. Fakat yaratılışı icabı her iş grubuna kendi mesleği sevdirilmiş ve bu konuda kolaylık sağlandığı içindir ki, bir dokumacı kendi meslektaşının meslekî hatasını gördüğünde onu "ey hacamatçı!" diye (bir bakıma aşağılayarak) ikaz eder, aynı zamanda bir hacamatçı da kendi meslektaşında gördüğü benzeri yanlışı "ey dokumacı!" diye başlayarak uyarır. Onlar sadece kendileri iştigal etmekle kalmayıp, aynı zamanda evlatlarını da kendi meslekleri üzere yetiştirecek bu meslegen bekâsını sağlarlar."²⁶

Farklılıkların ittifâk ve kaynaşma sebebi olarak insanların birleşmesi için yaratıldığı savunan Câhiz, dokumacılıktan ar edildiği durumda insanların üryan kalacağı, bina yapmanın zahmetinden kaçınıldığında herkesin evsiz-barksız kalacağı, tarımcılıktan kaçınıldığında yiyeceksiz kalınacağından Allah'ın insanlara mesleklerini sevdirmek suretiyle onların ikrah etmeksızın mesleklerine devam etmesini sağladığını belirtmektedir.²⁷ Bu konuda Câhiz'in düşüncelerini paylaşan Râğıb el-İsfahânî de, insanların farklı mesleklerde güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde yaratıldığını ve bunun aksi düşünüldüğünde, insanların tamamının onunla iftihar etmeleri için sanatların en güzeli seçmiş olacaklarını, oysa meslek ve sanattaki farklılık ve ihtilafın, insanların birbirleriyle kaynaşmalarını, birleşmelerini ve toplum oluşturmalarını sağladığını ifade etmektedir.²⁸ Ümmetin ihtilafının rahmet olduğuna dair Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözleri sanat ve mesleklerdeki çeşitlilik olarak yorumlayan İslâm âlimleri, böyle bir "ihtilafın" insan hayatını farklı yönlerden kolaylaştırıcılığı için rahmet olduğunu savunmuşlardır.²⁹

Gerek klasik İslâm âlimleri, gerekse günümüz araştırmacılarında fitri olarak görülen yukarıdaki hususlar, bir fitrat dini olduğunu vurgulayan İslâm'ın insan anlayışıyla da birebir örtüşmektedir. Zira Kur'ân'a göre insan sadece kendisinden faydalandığı âlemin nizamının korunmasından değil, bunun daha da ötesinde onun imarından da sorumludur. Kur'ânî ifadelerle söylenecek olursa, "belli bir süreliğine gönderildiği yeryüzünde geçimini sağlaması istenen"³⁰ âdemoğlu, aynı zamanda "orayı imar etmekle"³¹ de yükümlüdür. Bu düşündeden hareketle İslâm âlimleri "insanın halifeliğeyle"³² ilgili ayetin insanın yeryüzünü imar etmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüğünü kapsayacak şekilde

²⁶ Câhiz, "Hücecu'n-nübûvve", *Resâ'il*, III, 242.

²⁷ Câhiz, "Hücecu'n-nübûvve", *Resâ'il*, III, 242-243.

²⁸ Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-376.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152; Hubeyşî, s. 7; İbn Lebbûdî, s. 219.

³⁰ El-Bakara 2/36.

³¹ Hûd 11/61.

³² El-Bakara, 2/30.



yorumlamış, Allah'a halifeliğin dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan işlerle gerçekleştireceğini söylemişlerdir.³³ Çünkü her hususta sağlıklı bir insan toplumunun var edilmesi ve evrensel bir medeniyetin inşاسını kapsayan imar vazifesi, insanın yeryüzünde ilâhî adâleti gerçekleştirmek ve ahkâm-ı Kur'ân'ı meriyete koymasıyla gerçekleştirilebilir.³⁴ Bütün çalışması aslında bir kulluk (ibâdet) olan insan, kendi varlığında Tanrı bilincini yaşadığı sürece tabiatı istediği biçimde değiştirmeye ve kullanma, kendisine musahhar kılınan³⁵ yerin ve göklerin sahibi ve mutasarrîfi olma hakkına sahiptir.³⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de Çalışma Tasavvuru

Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğü içinde, gerek kendisine tanınan belli bir yaşam süresi boyunca geçimini sağlayabilmesi³⁷, gerekse yaratıcısının halifesî sıfatıyla³⁸ dünyanın imarını gerçekleştirebilmesi³⁹ için insanın çalışma adına gerçekleştirdiği ameller için uhrevî veya dünyevî bir ayrıca gitmeksiz, dünya ve âhirette ceza veya mükâfat konusu olan iş ve davranışlar anlamında “amel” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bazı surelerde “amel-i sâlîh” şeklinde imanın ardından zikredilmesiyle⁴⁰, sadece insanın iç dünyasına hitap eden itikadî, vicdanî ve nazarî ilkeler mecmuası olmayan İslâm, insan-Tanrı, insan-insan veya insan-doğa ilişkilerinde faydalı amellerin uygulanmasını istemektedir. Çünkü yeryüzüne halife yapılmasıındaki hikmet, amellerinin keyfiyetinin görülmESİ olan insanlar,⁴¹ kimin daha güzel işler yapacağı bakımından imtihan edilecektir.⁴² Bu hususa işaret eden Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi dünyaya getirilmesinin hikmeti eğlenme değil çalışma olan insanın iradesiyle ortaya koyduğu gayret, faaliyet ve çalışmalarla gözetilecek en büyük maksat, amellerin güzelleştirilmesidir ve Kur'ân'ın “muhsin” diye isimlendirdiği bu kişiler, daha güzel karşılığa ilaveten bir de fazlasıyla⁴³ mükâfatlanıracaklardır.⁴⁴

Çalışarak kazanç sağlama anlamını da kapsayan iyi veya kötü, dünyevî veya uhrevî, bedenî veya zihni her çeşit faaliyet ve işi içine alan ve Kur'ân'da 350'den fazla zikredi-

³³ Çağrıçı, “Kesb”, *DIA*, XXV, 303.

³⁴ Atalay, s. 44.

³⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde güneşin ve ayın (İbrâhim 14/33, en-Nâhl 16/12), gecenin ve gündüzün (İbrâhim 14/33, en-Nâhl 16/12), nehirlerin (İbrâhim 14/32) ve denizlerin (en-Nâhl 16/14, el-Câsiye 45/12), yeryüzünde (el-Hâcc 22/65) ve göklerde olan her şeyin (Lokmân 31/20, el-Câsiye 45/13) insan emrine sunulduğu ifade edilmektedir.

³⁶ Ayas, s. 32.

³⁷ El-Bakara 2/36.

³⁸ El-Bakara 2/30.

³⁹ Hûd 11/61.

⁴⁰ Meselâ bk. el-Bakara 2/62; Sebe' 34/37; et-Tegâbûn 64/9.

⁴¹ Yunus 10/14.

⁴² El-Mülk 67/2.

⁴³ Yunus 10/26.

⁴⁴ Elmalılı, VI, 2684.



len⁴⁵ “amel” kelimesi dışında, fi’l, sun’, sa’y, kesb ve türevlerinin, genel olarak kapsam bakımından farklılık göstermekle birlikte,⁴⁶ bazen çalışma kavramını kapsayacak şekilde müteradif olarak kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷ İslâm literatürünün “çalışarak kazanç elde etme” anlamında Kur’ân’â dayalı klasik iki terimden birisi olarak *kesb*, kişinin kendisine veya başkasına faydası dokunan şeyleri kazanmak için çalışması anlamına gelirken daha dar anlamda kullanılan *iktisâb*, yalnız insanın kendisi için faydalı olanları kazanma çabasına denmektedir.⁴⁸

Kavramsal çerçeveden bakıldığından dahi Kur’ân-ı Kerîm’în “çalışma”ya karşı herhangi olumsuz bir tavrı söz konusu olmadığı gibi, ona kayıtsız kalındığından da söz edilemez. Bilakis çalışmasına belirgin bir biçimde önem verilen insanın, Tanrı’ya inanma ve çalışmasından başka aranacak bir değeri olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ İnsan için sadece çalışmasının var olduğu, bu çalışmasının karşılığını ilerde göreceği ve sonra da karşılığının tastamam verileceğini⁵⁰ haber veren Kur’ân’în mesajından anlaşıldığına göre, gerek dünya gerekse âhiret hayatı söz konusuyken, fert veya toplumların karşılaşacağı sonuç, çalışarak harcadıkları emek ve döktükleri terle doğru orantılıdır.

Kendilerine sadece dünya nimetlerinin verilmesini isteyenlerin eleştirilip, her iki dünyyanın iyiliklerini isteyenlerin takdirle övüldüğü ve kazançlarından büyük bir nasip alacaklarının vaat edildiği⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm’de, çalışarak kazanmada uyulması gereken başlıca prensip olarak “denge”ye vurgu yapıldığı görülür. Kur’ân, insanların tamamen dünya için çalışmaktan vazgeçerek kendilerini bu dünya ötesine hazırlayan mistik bir yaşam sürmesini kabul etmediği gibi, bütün değerlerin maddeye indirgendiği ve aşkın bir varlık tarafından muhakeme edilmeyecekmiş gibi dünyevîleştirildiği, insanı ve tabiatı sömürmeye dayalı kapitalist bir zihniyete de karşı tavır sergilemektedir. Kendisine anahatlarını güçlü bir topluluğun zor taşıdığı hazine verilen Kârûn örneğinde görüldüğü gibi, mal-mülk edinenin yerimesine yönelik herhangi bir olumsuz tutumdan bahsedilmemekte, fakat zenginliğe dayanılarak fesat işlerle uğraşılmaması, dünyadaki nasibinin de unutulmaksızın âhiret yurdunun istenmesi öğütlenmektedir.⁵²

⁴⁵ Bk. Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti”, *İslâm’da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, s. 180.

⁴⁶ Bilerek veya bilmeyerek, kasıtlı veya kasıtsız, hayvanat veya cemadat için de kullanılan fil’den daha dar anlamda kullanılan amel, canlıların kasıtlı ve bilerek yaptıkları fiilleri içermekte, daha dar anlamdaki sun’ ise sadece insanlar için kullanılmaktadır. Bk. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 493, 587, 640. Krş. a.mlf., *ez-Zerî’â*, s. 418.

⁴⁷ “عمل” “سعي” ve “صنع” kelimelerinin müteradif anamlarda kullanıldığın örneği için bk. el-Kehf 18/103-104.

⁴⁸ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 709-710.

⁴⁹ Ayas, s. 25.

⁵⁰ En-Necm 53/39-41.

⁵¹ El-Bakara 2/200-202.

⁵² El-Kasas 28/76-77.



İnsanların çalışarak kazanç sağlamasını tembihleyen Kur’ân, en belirgin denge prensibini, orta yolu takip eden mutedil bir toplumun⁵³ üyeleri olarak dünya-âhiret, ev-mâbet, çalışma-dinlenme, kazanma-infak etme ve bunun gibi hayatın bütün alanlarında uygulamalarını istemektedir. Gecenin dinlenmesi, gündüzün ise çalışıp kazanması için emrine sunulduğu insanoğlundan⁵⁴ istenen, yaratıcısına karşı kulluktan ayrılmaması, birini yerine getirdikten sonra diğer için yeryüzüne dağılarak Allah’ın “fazlından” araması, çalışarak kazanmasıdır.⁵⁵ Cuma namazı için camiye çağrılan mü’menlerin bu görevlerini ifa etmelerinin ardından kazanç elde etmek için yeryüzüne dağılmasının istediği bu ayet sebebiyle bazı İslâm âlimleri çalışmaya “farzdan sonraki farz” olarak tanımlamışlardır.⁵⁶

Hastaların, Allah’ın lütfundan rızık aramak için yola düşenlerin ve Allah yolunda çarpışanların, nafile ibadetlere zaman ayıramamasını geçerli mazeret olarak kabul eden Kur’ân,⁵⁷ hastalıkları, çalışarak kazanç elde etmemeyi ve gerektiği zaman savaşmayı insan yaşamının tabîî yüzleri olarak görmektedir. Kazanç elde etmek için yolculuğa çıkanlarla Allah yolunda çarpışacak mücahitlerin yan yana zikredilmiş olmaları, bunların ikisinin de mükâfatta birbirlerine yakın oldukları şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸ Bazı kaynaklarda mezkûr âyetten hareketle Hz. Ömer’İN, “Allah’ın fazlından nasibimi aramak için yeryüzüünü dolaşırken devemin ayakları ucunda ölmem, Allah yolunda cihad ederken ölmekten daha faziletlidir”⁵⁹ sözleriyle kazanmayı, çalışmayı cihada takdim ettiği de aktarılmaktadır.

İslâm’ın çalışma hayatının sınırlarını belirleyen önemli ilkelerden bir diğeri de hayatın bütün alanlarında olduğu gibi iş hayatında da yapılması din tarafından yasaklanan davranışlar olarak haramların gözetilmesidir. “Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak “bu helâldir, şu da haramdır” demeyin”⁶⁰ ayetiyle sınırlarının Allah tarafından çizildiği belirtilen bu yasaklar çerçevesinde İslâm, kendisinden önce kazanç yolu olarak görülen bazı mesleklerle iştigali yasaklamış, diğer bir kısmına ise sınırlamalar ve düzenlemeler getirmiştir. Toplumsal ahlâkı zedelediği ve iktisâdî bozulmalara yol açtığı için fuhuş⁶¹, faizcilik⁶² ve kumar⁶³ gibi bizzat kazanç yolu olarak görülen bazı faaliyetler yasaklandığı

⁵³ El-Bakara 2/143.

⁵⁴ En-Nebe, 11.

⁵⁵ El-Cuma /9-10.

⁵⁶ Şeybânî, s. 71; Mevsîî, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar*, IV, 451.

⁵⁷ El-Müzzemmil 73/20.

⁵⁸ Bk. İbn Lebbûdî, s. 136; Elmalılı, VII, 5444.

⁵⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-kesb*, s. 72; Rivayetin İbn Ebu'd-Dünyâ tarafından aktarılan versiyonunda kazanç, cihaddan sonra zikredilmektedir. Bk. İbn Ebu'd-Dünyâ, *Islâhu'l-mâl*, s. 241.

⁶⁰ En-Nahl, 16/116.

⁶¹ En-Nûr 33. Fuhşun bir kazanç yolu olarak yasaklandığına dair Hz. Peygamber’İN hadisleri için bk. Mâlik, “Buyû”, 68; Buhârî, “Buyû”, 113; “Îcâre”, 20; Müslim, “Musâkât”, 40-41; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 63; Tirmîzî, “Buyû”, 46.

⁶² En-Nisâ 4/161; er-Rûm 30/39.

⁶³ El-Mâide 5/90.



gibi, tüketimi dinen haram telakkî edilen şarap⁶⁴, domuz eti, ölmüş hayvan ve kan⁶⁵ gibi maddelerin üretim veya pazarlanarak kâr elde edilmesi de yasaklanmıştır. Kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren her işin meslek edinilmesi yasaklanmış,⁶⁶ ilgili kısımlarda ayrıntıları üzerinde durulacağı gibi, bazı mesleklere tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarını koruyan düzenlemeler getirilmiş, aldatma, ihtikâr, tefecilik ve sahtekârlık gibi haksız kazanç yollarının önü kapatılmıştır.⁶⁷

İslamî Terim Olarak “İlmu’l-Kesb” - “Çalışma İlmi”

Genel anlamda ilme verdiği değer olarak da yorumlanabilen “bilenlerle bilmeyenleri eşit görmeyen”⁶⁸ prensibiyle İslâm, çalışarak kazanç elde eden ferdin, sadece kendi çıkarlarını değil, toplumsal menfaati de göz önünde bulunduracak kadar işinde ehliyet ve liyakat sahibi olmasını istemektedir. Bu esas üzerine İslâm âlimleri “farz-ı kifâye” olarak gördükleri her bir meslekle uğraşanlara, bu meslegen ilmine vakıf olmayı şart koşmuş ve İslâmî literatürde meslek bilgisi ve ehliyeti anlamına gelen “çalışma ilmi” (*‘ilmu’l-kesb*) kavramı geliştirilmiştir. İlmin elde edilmesinin her müslümana farz olduğunu⁶⁹ söyleyen Gazzâlî’ye göre, çalışan her müslümanın muhtaç olduğu çalışma ilmi vardır ve bu ilmi öğrenmesi farzdır. Çünkü ancak çalıştığı iş kolunun ilmini bilen bir kişi muameledeki bozucu unsurlara vâkif olarak onlardan sakinabilir.⁷⁰ *‘ilmu’l-kesbin* çalışan her müslümana farz olduğu görüşünü paylaşan İbn Lebbûdî, Hz. Ömer’in yanında dolaşırken meslek sahiplerine söylediğii “içinde uzman olmayanlar bizim karşımızda oturamaz”⁷¹ sözlerini aktarmaktadır.⁷² Konuyu tâcir örneğinde açıklayan Dîmaşkî, ticaretle iştigal edenlerin malın tartılması, ölçülmesi, uzunluk veya diğer ölçü birimlerine göre değerlendirilmesi gibi hususlara vâkif olması, ayrıca kâr artırma hususunda ölçülu davranışa gibi hususları da bilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁷³ Bir müslümanın özellikleri olarak zikredilen

⁶⁴ El-Mâide 5/90.

⁶⁵ El-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115.

⁶⁶ Kal’acı, s. 52.

⁶⁷ Meslek ve sanatların icrasında zikredilen yolsuzlukların denetlenmesi, ayrıca tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarının gözetilmesine yönelik sosyo-ekonomik bir kurum olarak daha Hz. Peygamber’ın yaşarken çarşılıarı denetlemek üzere görevlendirilmiş bazı sahabîlerle prototipi oluşturulmuş *hisbe* müessesesi sayesinde kalitesiz üretim, hatalı ölçüm, kötü işçilik ve hilekarlığın önü alınmaya çalışılmıştır. Muhtesiplerin görevleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Mâverdî, *er-Rutbe fi talebi’l-hisbe*, s. 64-183; Şeyzî, *Nihayeti'r-rütbe fi talibi'l-hisbe* s. 6-20; İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, s. 18 vd. Ayrıca bk. Kallek, *Asr-ı Saadet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 189-212.

⁶⁸ Ez-Zümer 39/9.

⁶⁹ Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisi için bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Taberânî, *el-Mu’cemu'l-kebîr*, X, 195.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 127.

⁷¹ Tirmîzî, “Vitir”, 21.

⁷² İbn Lebbûdî, s. 149.

⁷³ Dîmaşkî, s. 66-68.



dilinden ve elinden selamette olma⁷⁴, her bir çalışan müslümanın mesleğiyle ilgili bilgi ve bu bilgiye dayanarak kötü mal ve hizmet üretmeden, işini insanlara maddî ve manevî herhangi bir zarar vermeden, onların faydasına gerçekleştirmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir.⁷⁵

İnananlarını sadece bedenî ibadetlerle değil, malî ibadetlerle de mükellef kılan İslâm, çalışarak kendi ihtiyaçlarının yanı sıra Allah'ın rızasını da kazanan fertlerden aynı zamanda içtimaî huzur ve mutluluğa, toplum hayatını rahatlatmaya katkıda bulunmalarını istemektedir. İnsanoğlunun ömrü, vücutu ve bilgisıyla amel etmesi gibi malından da sorumlu tutulması, kazancını nereden sağladığı titizlikle nereye harcadığı konusunda da sorgulanacak olmasının⁷⁶ temelinde, bu toplumsal mutluluğun gözetilmesi yatkınlıdır. Bu bakımdan toplumdaki sosyal ve iktisadi tabakalaşmanın derinleşmesinin önlenmesi ve mal varlığına bağlı olmaksızın insanlar arasında bir dayanışma ve ülfet oluşturulması için, kişilerin senede bir defaya mahsus olmak üzere vermesi istenen, miktarı ve sınırları dinen belirlenmiş zekât, zaman ve miktarı hususunda şahısların muhayyer bırakıldığı sadaka gibi infak müesseseleri de çalışmanın İslâmî değerleri arasında zikredilebilir. Zenginlerin mallarında muhtaç ve yokolların hakkı olduğunu bildiren⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm aralarında yoksul, düştün, köle, yolcu ve borçluların da bulunduğu zekât verecek kim-selere⁷⁸ zekât verirken övgüye layık bir zenginlik örneği sergilemelerini ve malın iyisinden vermelerini öğütlemektedir.⁷⁹

İslâmî çalışma konusunda son bir husus olarak yanlış değerlendirmeler sebebiyle hatalı sonuçlara götüren “tevekkül” kavramı üzerinde durulmasında da fayda vardır. Deist bir yaratıcı anlayışını reddeden İslâm'da Allah-insan arasındaki sürekli bir etkileşime işaret eden, inananın inanç, ibadet, düşünce ve ahlâk sistemini köklü surette etkileyen bu Kur’ân terimi⁸⁰, daha İslâm'in ilk dönemlerinden itibaren amacından sapıranların bulunduğu, Hz. Ömer'le ilgili Şeybânî'nin aktardığı şu rivayetten de anlaşılmaktadır: “Sürekli ibadete meşgul olan bir topluluğun yanından geçen Hz. Ömer, onların kim olduğunu sormuş ve kendisine “mütevekkillerdir” (المُتَكَلِّمُون) cevabı verilmiştir. Tevekkülün suiistimal edilmesine sert çikan Hz. Ömer: “Hayır, onlar tevekkül edenler değil, bilakis çalışmayarak insanların sırtından geçen bedava yiyeceklerdir (مُتَكَلِّمُون). Gerçek mütevekkil, tohumu toprağa attıktan sonra Rabbine tevekkül edendir” cevabını vermiştir.⁸¹ Kişiinin kendisinden istenen çalışmayı gerçekleştirdikten sonra so-

⁷⁴ Hz. Peygamber'in bu hadisi için bk. Buhârî, “Îman”, 4-5; Müslim, “Îman”, 64-65; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 2.

⁷⁵ Kılıç, s. 133.

⁷⁶ Tirmîzî, “Kiyâme”, 1; Taberânî, *el-Mu’cemu ’l-kebîr*, XX, 60.

⁷⁷ Ez-Zâriyât 51/19; el-Me’âric, 70/24-25.

⁷⁸ Et-Tevbe 9/60.

⁷⁹ El-Bakara 2/267.

⁸⁰ Tevekkülün inananlarda bulunması istenen bir vasif olarak geçtiği ayetler için bk. en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/23; et-Tevbe 9/51; el-Furkân 25/58; el-Mümtehine 60/4; et-Talâk 65/3.

⁸¹ Şeybânî, s. 88.



nucunu Rabbinin takdirine bırakarak beklemesi hali olan tevekkülü, çalışmaksızın bir mükâfatla ödüllendirileceği şeklinde yanlış yorumlayarak amacından saptıranlara karşı Hz. Ömer'in bu tavrinin, İslâm düşünürlerinin genel tutumunu yansittığı söylenebilir.⁸²

Mesleklerin Kutsal Kökeni – Zanaatkar Peygamberler

El emeğine dayalı çalışmanın önemine katkıda bulunması açısından, yaşamları dinin değer, ideal ve temel ilkelerinin somut davranışlara döküldüğü ve Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle inananlarca örnek alınmalari gereken peygamberlerin⁸³ bir yolu olduğu gerek Kur'ân ve Hz. Peygamber, gerekse buna dayalı çalışarak kazanmanın önemini savunan İslâm âlimlerince vurgulanan bir husustur.⁸⁴ Sadece sıradan insanların değil, birer beşer olarak peygamberlerin de Allah'in lütufu olan temiz ve helâl rızıklardan yararlanmasını, güzel amel ve hareketlerde bulunmalarını isteyen Kur'ân⁸⁵, bazı peygamberlerin el emeğine işaret etmektedir. Kavminin ileri gelenlerinin kendisiyle alaylarına rağmen Rabbinin emriyle gemi yapımına devam eden Nûh⁸⁶, sekiz-on sene arasında bir süre Hz. Şu'ayb'in yanında ücretli çoban olarak çalışan⁸⁷ ve asasıyla davarlarına yaprak silken Hz. Mûsâ⁸⁸, kendisine zırh yapma sanatı öğretilen ve emeğinden övgüyle bahsedilen Dâvûd⁸⁹, Kur'ân'ın el emeğini methettiği peygamberlerdendir.

Örnek insan ve hakiki mürşid olarak gönderilen peygamberlerin birçoğunun geçimi ni helâl yollardan kazanarak sağladığı hususu, onların çalışmalarından övgüyle bahseden Hz. Peygamber'in sözlerinde de vurgulanmaktadır. "Hiçbir kimsenin el emeğinden daha faydalı bir kazanç yemediğini" söyleyen Resûlullah'ın, Davud peygamberin de elinin emeğinden yediği⁹⁰ ve kendisinin de aralarında bulunduğu pek çok peygamberin çobanlıkla iştigal etmiş olduğuna dair sözleri⁹¹ bu bağlamda zikredilebilir.

İslâmî literatürün çalışarak kazanmanın önemi üzerine kaleme alınmış *Kesb, İktisâb* ve *Mekâsib* türü eserlerinde de, peygamberlerin el emeğine değer verdikleri ve birer meslek sahibi oldukları, çalışmayı teşvik edici unsurlar olarak üzerinde durulan hususlardır. Kazanmanın, örnek alınmaları istenen peygamberlerin yolu olduğunu⁹² söyleyen

⁸² Meselâ bk. Şeybânî, s. 81 vd.; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48, 61-65; Mevsilî, IV, 452.

⁸³ El-En'âm 6/90.

⁸⁴ Bu görünün ilk savunucularından olması hasebiyle bk. Câhîz, "Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân", *Resâ'il*, III, 257.

⁸⁵ El-Mu'minûn 23/51.

⁸⁶ Hûd 11/37-38.

⁸⁷ El-Kasâs 28/26-27.

⁸⁸ Tâhâ 20/18.

⁸⁹ El-Enbiyâ 21/80; Sebe' 34/10.

⁹⁰ Buhârî, "Buyû" 15; İbn Hanbel, II, 314.

⁹¹ Bk. İbn Hisâm, s. 160; Buhârî, "İcâre", 2; İbn Sa'd, I, 125; Buhârî, "İcâre", 2; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 286; Şâmî, II, 211-212.

⁹² El-En'âm, 90.



Şeybânî, insanların ilk atası olan Hz. Âdem'in aynı zamanda ilk defa geçimi için çalışan ve ilk kez tarımla iştigal eden kişi olduğunu, Hz. Nûh'un marangoz, Hz. İdrîs'in terzi, Hz. İbrâhim'in manifaturacı, Hz. Dâvud'un zîrîh yapımıçısı, Hz. Süleyman'ın hasır sepet yapımcısı, Zekeriya peygamberin marangoz olduğuna, Hz. İsâ'nın ise annesinin eğirdiği iplikleri satmakla geçindiğinden bahsetmektedir.⁹³ Hz. Âdem'in çiftçi ve dokumacı, Hz. İdrîs'in terzi ve hattat, Hz. Nûh ve Hz. Zekeriya'nın marangoz, Hûd ve Sâlih peygamberlerin tâcir, Hz. İbrâhim'in ziraatçı, Hz. Eyyûb'ün ziraatçı, Hz. Dâvud'un demirci, Hz. Süleyman'ın sepet yapımcısı, Hz. Mûsâ, Hz. Şuayb ve Hz. Muhammed'in çobanlıkla iştigal ettiği şeklinde meslek sahibi peygamberlerin listesini daha da genişleten Hubeyşî'nin⁹⁴ ve yine çalışarak geçimlerini sağlayan örnek kişiler olarak peygamberlerin mesleklerini tâdat eden Mevsîlî'nin⁹⁵ bu konudaki rivayetlerinde de, peygamberler çalışarak kazanç sağlayan şahıslar olarak örnek gösterilmektedir.

Hz. İsâ örneğinde peygamberlerin kazanç elde etmekle nafile ibadete karşı tutumu, ibadet-çalışma arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından aşağıdaki rivayet zikredilmeye değer: “Hz. İsâ bir gün ibadete meşgul olan bir şahsin yanından geçer ve ne yaptığı sorar. Bunun üzerine kişi, ibadet ettiğini bildirir. Hz. İsa aynı kişiye geçimini nasıl sağladığını sorunca geçiminin kardeşi tarafından sağlandığı cevabını alır. Bunun üzerine nafile ibadetle iştigal eden bu şahsı değil, onun ve ailesinin geçimini kazanan kardeşinin emeğini takdir ederek: “Asıl ibadet eden kardeşindir” şeklinde cevap verir.”⁹⁶ Yine demircilik ve zîrîh yapımı sanatına vakıf bir peygamber olarak bilinen Hz. Dâvud'un bu sanatı, geçimini devlet hazinesinden karşıladığı için Cebrâîl (a.s.) tarafından kınanması üzerine Allah'tan kendisine bir sanat öğretmesini istediği ve kendisine vahiy yoluyla öğretilen bu meslekle geçimini sağlamaya başladığına dair rivayet⁹⁷, peygamberlerin çalışma ve meslek sahibi olmaya verdikleri önem bağlamında aktarılan haberlerdedir.

Peygamberlerin birçoğunun meslek sahibi olduğu ve bu mesleklerin kendilerine vahiy yoluyla tebliğ edildiği yönündeki rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, insanlığın umumî menfaatine hizmet eden ve medeniyetlerin temelini teşkil eden sanatların teşekkülü kutsal kitaplara ve dolayısıyla ilâhî menşee dayandırılmıştır.⁹⁸ İnsanların birbirine muhtaç ola-

⁹³ Şeybânî, s. 74-78.

⁹⁴ Hubeyşî, s. 6.

⁹⁵ Mevsîlî, IV, 451-452.

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 124; İbn Asâkir, XLVII, 468.

⁹⁷ Şeybani, s. 77; İbn Lebbûdfî, s. 141.

⁹⁸ Meselâ insanlığa faydasından dolayı çekiç, körük ve örs gibi demircilik âlet edevatı mucizevi addedilerek kutsal alana nisbet edilmiştir. Bk. Eliade, *Demirciler ve Simyacilar*, s. 30. Tevrat'ta “tunç ve demir, bütün keskin âletleri döven” şahsin Tubal-kainî olduğu belirtilmektedir. Bk. Tekvin 4/22. Benzer düşüncenin İslâm literatüründeki karşılığı için krş. İbn Sa'd, I, 35; Taberî, *Târih*, I, 128, 130; a.mlf., *Tefsîr*, XXVII, 237; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 316; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 381. Yine ziraat ve hayvancılık gibi insanlığın iki temel geçim kaynağının Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ve Kâbil'e dayandırılmasına dair rivayetlerin aynı düşüncenin ürünü olduğu söylenebilir (bk. Taberî, *Târih*, I, 137; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 222; İbn Asâkir, XLIX, 37).



rak yaratılmış olmaları dolayısıyla bir bakıma insanlığın doğuştan nâkis olduğunu ileri süren Râğıb el-İsfahânî, bu sebeple onların yaşamalarını kolaylaştıran ve insanüstü bir kaynaktan gelmesi zorunlu olan mesleklerin Allah tarafından öğretilmiş, yüksek bir makamdan vahyedilmiş veya rüyada öğretilmiş olduğunu savunmaktadır.⁹⁹ Benzer görüşler, genellikle insanlığın faydasına olan ilim ve sanatların vahiy kaynaklı olduğu ve peygamberler vasıtasyyla insanların hizmetine sunulduğu düşüncesinden hareketle nübüvvetin gerekliliğinin isbatı bağlamında İslâm düşünürlerince de savunulmuştur.¹⁰⁰ Bu şekilde bir bakıma kökenlerinin kutsallığı düşüncesinden hareketle ilâhî menşeli görülen mesleklerے saygınlık kazandırılarak müntesiplerin sanatına olan bağlılığının ve saygısının artırıldığı da söylenebilir.¹⁰¹

İslam Öncesi Uygarlıklarda Meslekler Bakış

Bu noktada genelde ortaçağın diğer medeniyet ve toplumlarının, özelde ise İslâmiyet'in aralarında doğup neşet ettiği VII. yüzyıl Araplarının çalışma ve meslek edinmeye bakışlarıyla, Hz. Peygamber ve onun timsalinde İslâm'ın tutumunun karşılaştırılmasında sosyo-kültürel açıdan meslek ve kazanç yollarına karşı tutumun geçirdiği değişim ve dönüşümün bir bütünlük içinde değerlendirilmesi açısından fayda vardır.

Beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi aslî beşerî ihtiyaçlar, insan olma gereği bütün toplumlarda aynı olduğu için, kültür ve medeniyetler arasında çalışma anlayışıyla ilgili farklılıkların asıl kaynağını oluşturmamaktadır. Öyleyse çalışmanın anlam ve değerini belirleyen unsurların, aynı zamanda toplumun fertlerinin davranışlarını düzenleyen, sınır ve çerçevesini çizen dinî, ahlâkî ve sosyo-kültürel değer ve zihniyetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insanın genel dünya görüşünü şekillendiren bu unsurlardan belki de en etkilisi olarak dinî inançların, onun çalışmaya yönelik tutum ve zihniyetini de derinden etkileyeceği için, bir ferdin dünyevî bir davranışının büyük ölçüde onun mensubu bulunduğu dinî düşüncenin etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir.¹⁰²

a. Batı Toplumlarında

Toplumların yapısına bağlı değer ölçülerine yansyan, her çağ ve toplumun hâkim anlayışında önemli bir unsur olan çalışmaya biçimlen bu değer, özellikle eskiçağın savaşçı topluluklarında bir isteksizlik karakteri taşımakta, zorunlu işler kadın ve yabancılara, hassaten köleleştirilmiş harp esirlerine yaptırılan bir iş olduğu yönündeydi.¹⁰³ Çalışmayı sadece yaratıcı bir eylem olduğu sürece önemseyen Antik Yunanlılar, yaratıcı bir eylem

⁹⁹ Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 387.

¹⁰⁰ Nübüvvetin isbatı bağlamında, insanlığın bekâsı için gereken zarûrî meslek ve zanaatların peygamberler yoluyla insanlığa öğretildiğine dair kelâm literatüründeki bu görüşler için meselâ bk. Mâturîdî, *Kitâbî t-Tehâhid* (thk. Bekir Topaloğlu) s. 276-277; Neseffî, *Tebâsratu'l-edille* (thk. Claude Salame), I, 473-474.

¹⁰¹ Hz. Âdem-tarîmcilik örneğinde bu görüşü destekleyen rivayet için bk. Hubeyşî, s. 7-8.

¹⁰² Macit, s. 260-262.

¹⁰³ Lederer, "Labor", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, 615. Krş. Ayas, s. 10.



karakteri taşımayan herhangi bir meslek veya faaliyeti hoş karşılamamakta ve böyle bir çalışmanın ancak Greklerin dışında tutulan köle ve esirlerin işi olabileceği görüşündediler.¹⁰⁴ Aristokrasi kültürünün, kölelerin hizmet ve mal üretimi sayesinde mümkün olduğu Eski Yunan şehir devletlerindeki¹⁰⁵ hâkim anlayışa göre, çalışma bir yurttaşın özel uğraşmalarını engellemekte, sadece aşağılık işlerle onun zamanının boşuna harcanması olmayıp aynı zamanda onu gereksiz meşgul etmekte ve erdem üzerinde araştırmasını zorlaştırmaktaydı.¹⁰⁶ Eski Yunanlıların meslek ve zanaatlara karşı bu tutumunun temelinde yatan felsefenin izleri, Aristo'nun (ö. 322) asıl amaç olarak gördüğü “ideal devlet” anlayışıyla ilgili düşüncelerinde sürelebilir. Ona göre, bir devletin mükemmel bir şekilde idare edilebilmesi için ihtiyacı olan “adâletli yurtaş”ın, faziletini geliştirebilmesi ve devlet ödevlerini görebilmesi için boş zamana sahip olması gereklidir. Oysaki zanaat, ticaret, işçilik veya çiftçilik fazileti düşüren ve zedeleyen uğraşlardır ve bu sebeple yaptığı iş fazilet bilgisine ihtiyaç göstermeyen kimselerin – köle ve barbar gibi devlette payı olmayanların – işidir.¹⁰⁷

Sanatların toplumun alt tabakasının uğraşısı olduğuna dair Roma-Bizans merkezli Avrupa'daki bu yaygın kanaat ancak Geç Ortaçağa doğru değişmeye başlamış, saygınlık kazanmaya başlayan zanaatsal uğraşı “yedi mekanik sanat” (*Agricultura*: Tarım ve bahçecilik; *Aurifabria*: Kuyumculuk ve diğer dövme sanatları; *Mercatoria*: Gemicilikle birlikte ticaret; *Architectura*: Mimarlık; *Venatoria*: Avcılık; *Cyurgia*: Ev ilaçları hazırlama sanatıyla birlikte tedavî sanatı; *Tympantistria*: Gösteri/oyun sanatı) o döneme kadar sayın uğraşları olarak kabul edilen “yedi serbest sanat”ın (Gramatik, Retorik, Diyalektik, Aritmetik, Geometri, Astronomi ve Müzik sanatı) karşısında yerini alabilmiştir.¹⁰⁸

b. Doğu Toplumlarında

Fertlerinin zorunlu bir hiyerarşi içinde kast veya sosyal sınıflara ayrıldığı Doğunun Hint ve Pers gibi eski uygarlıklarında da kişiler meslek veya kazanç yolu seçme gibi temel insanlık hürriyetten ya tamamen mahrum bırakılmakta veya sınırları çizilmiş bir özgürlük alanına sahip olmaktadır. Ferdin iştigal ettiği meslek veya kazanç yolu, münitesibi bulunduğu dinin düşüncesini yansittığı kadar, onun toplumdaki sosyo-ekonomik konumunu da belirlemektedir. İran'da Avesta döneminde üç, Sâsânîler döneminde ise dört toplumsal sınıf vardı. Bunlar ruhbanlar, savaşçılar, memurlar ve son olarak köylü ve sanatkârların içinde bulunduğu halk sınıfıydı ki, her sınıf kendi içinde pek çok meslekî alt-gruplara bölünmüştü.¹⁰⁹ Toplumsal statü belirlemeye ısrâî avantajların kişisel başarıdan daha çok etkili olduğu Hint toplumundaki kast sistemi, kişileri farklı toplumsal düzey-

¹⁰⁴ Mengüşoğlu, s. 206.

¹⁰⁵ Lederer, a.mad., s. 616.

¹⁰⁶ Ayas, s. 11.

¹⁰⁷ Aristo, s. 210-211.

¹⁰⁸ Bk. Tez, s. 40.

¹⁰⁹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 248.



lerde dondurarak hiyerarşik ve sosyal bir teşkilat oluşturmaktaydı.¹¹⁰ Eski Yunanlılardaki gibi aşağı yaratık olarak görülen zanaat ve meslek erbabının aynı dönem Çin ve Japonya gibi Doğu toplumlarındaki konumu nisbeten daha saygıdeğer bir karakter taşımaktaydı.¹¹¹ Hindistan'daki kadar şiddetli olmamakla birlikte daima kastlar halinde bölünen İmparatorluk dönemi Çin toplumu, Konfüçyanizm'in prensip olarak bütün insanların temeldeki eşitliğini farzettmesiyle birlikte fiiliyatta bunun zitti görünüm arz etmektedir. Çin toplumu uzun bir süre dört veya beş sosyal grubu ihtiva etmiştir: Asiller (daha sonra bilginler), çiftlik sahipleri, sanatkârlar ve son olarak askerlerin de dahil olduğu hizmetçi sınıflar.¹¹²

Toplumun bütün fertlerini sosyal açıdan eşit gören, üstünlüğü yalnızca bilgi¹¹³ ve Allah'a olan itaat ve bağlılık ölçüsünde kabul eden¹¹⁴ İslâm, yukarıda zikredilen, meslek ve sanat tercihi bakımından fertlerinin doğuştan belli kast ve zümrrelere mensup olduğu Doğu ve Batı'nın monarşi, aristokrasi veya demokrasiye dayalı devlet düzenlerindeki din ve düşünce anlayışlarından köklü şekilde temayüz etmektedir. Sâsânî imparatorluğunındaki așılmaz toplumsal sınıflar ve Hint kültüründeki kast sistemi örneklerinden hareketle İslâm'ın zikredilen medeniyetlerden ayrılan bu yönüne dikkat çeken Bîrûnî (ö. 453/1061), mesleklerin hiyerarşik kökeninin, çeşitli toplumlarda tesis edilen katı toplumsal ve dinî tabakalarla doğrudan ilgili olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁵

c. İslam Öncesi Arap Toplumunda

İslâm'da gerek sınırları katı bir şekilde belirlenmiş sosyal ve toplumsal sınıflardan, gerekse bu sınıflar içine hapsedilmiş belirli meslek kollarından bahsedilemeyeceği gibi, meslekler hiyerarşisinde de katı ve zorunlu bir sıralama söz konusu değildir. Şüphesiz ki toplum ve kültürler arasındaki oranı değiştirmekle birlikte, Eski ve Ortaçağlar boyunca iktisadi hayat ve toplumsal iş bölümündeki rolü göz ardı edilemeyecek boyutlarda olan kölelik, İslâm vahyinin indiği toplumda da çalışma sisteminin bir unsuruydu. Gerek yerleşik gerekse göçebe olsun köleliğin kabul gördüğü bütün iktisadi sistemlerde olduğu gibi, İslâm'ın zuhuruna tanık olan Arap toplumunda da köleliğin ortaya çıkardığı bir aristokrasi sınıfı da bulunmaktaydı ki, bunların sanat ve meslekler hiyerarşisiyle ilgili Câhiliye zihniyetine dayalı görüşleri¹¹⁶, çalışmanın ileriki ve ilgili kısımlarında İslâmî zihniyetle mukayese sadedinde vurgulanacaktır. Bununla birlikte, burada “demircilik” örneğinde bir meslekle ilgili zihniyet değişikliğine dikkat çekilmesi faydalı görülmektedir.

¹¹⁰ Wach, s. 247-248

¹¹¹ Lederer, a.md., s. 616.

¹¹² Wach, s. 248-249.

¹¹³ Ez-Zümer 39/9.

¹¹⁴ El-Hucurât 49/13.

¹¹⁵ Onun bu görüşleri için bk. Altınay, s. 48.

¹¹⁶ Cahiliye dönemi Araplarının meslek ve sanatlara yönelik görüşleri ile ilgili genel bilgi için bk. Vâzih Samed, *es-Sinâ'a ve'l-hiraf 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhilî*, s. 15-16; Cevad Ali, VII, 543-547; Grabar, *The Formation of Islamic Art*, s. 80 vd.



İslâm öncesi Arap toplumunun belli bir kesimince (özellikle Adnânî kabilesine mensup kuzey Araplarinca) demircilik, genel olarak el sanatlariyla uğraşan köle anlamını içeren kayn (القُنْ)¹¹⁷ kelimesiyle ifade olunmakta ve toplumda köle ve aşağı sınıfından insanların uğraştığı bir meslek olarak addedilmektedir.¹¹⁸ Oysaki “el-Hadîd” adında müstakil bir surenin¹¹⁹ yer aldığı Kur’ân-ı Kerîm’de demirin insanoğlu için pek çok faydası olduğu vurgulanmaktadır¹²⁰, ayrıca Tanrı’nın Dâvud peygambere demirden zırh imal etme sanatını öğrettiğinden bahsedilerek¹²¹ demircilik yerilmek şöyle dursun, bilakis peygamber mesleği olarak yüceltilmektedir. 8/630 senesi gibi İslâm’ın Arabistan genelinde zafere ulaştığı bir dönemde ve Medine’nin saygın kabilelerine mensup birçok kadın sahabînin Resûlullah’ın ogluna sütanneliği yapma şerefine erişebilmek için adeta rekabet ettiği bir ortamda, oğlu İbrâhim’e Medîneli bir demircinin hanımını sütanne olarak seçen Hz. Peygamber,¹²² bu davranışıyla içinden çıktıgı toplumun mesleklerle yönelik tavırına karşı adeta meydan okumuş, el emeği ve alın terine dayalı kazanca hak ettiği saygınlığı vermenin örneğini göstermiştir.

İslam Düşüncesinde Meslekler Hiyerarşisi

Demircilik misalinde İslâm’ın cahiliye insanının zihniyetindeki mesleklerle karşı tutumunu değiştirdip-dönüştürdüğü gösteren bu karşılaşmanın ardından üzerinde durulması gereken bir diğer husus, İslâm düşüncesinde mesleklerin hiyerarşisi ve sıralamasına yönelikir. Şüphesiz ki bu düşüncenin kaynağı İslâm’ın el emeği ve mesleklerle yönelik değer ölçülerine, bir taraftan bu ilkeler doğrultusunda terbiye edilen ve diğer taraftan toplumun bir ferdi olarak yaşamını sürdürden Hz. Peygamber’ın sünnetine dayanmaktadır.

Genelde âlemin nizami, özelde ise İslâm toplumunun sosyo-ekonomik yapısıyla birbir ilişkisi sebebiyle İslâm düşünce sisteminde mesleklerin tasnifine yönelik tutum veya tavırlar, mesleklerin helâl-haram, mubâh-mekrûh, yararlı-yararsız olması yönündendir. İslâmî çalışmanın değer ve ilkeleriyle ilgili daha önce de dephinildiği gibi, kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren herhangi bir şeyin meslek edinilmemesi, İslâm âlimlerince ittifakla kabul edilmiş, fuhuş, içki ticareti, kâhinlik, sihirbazlık ve ağıt-

¹¹⁷ Bk. Halil b. Ahmed, V, 219; Râzî, *Muhtâr*, s. 233; Firûzabâdî, *el-Kâmûs*, I, 1582; İbn Sîde, *el-Muhâssas*, VI, 314; İbn Manzûr, XIII, 351.

¹¹⁸ Demirciliğin hor görülen köle mesleklerinden sayıldığına dair çarpıcı örnekler oluşturulması bakımından Kureşîli Hakîm b. Hîzâm (Bk. Zubeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, s. 82; İbn Asâkir, XV, 127) ve Benî Esed kabilesinden Semmâk b. Mahreme (Bk. Kelbî, *Cemhere*, s. 186-187; Belâzurî, *Fütûh*, s. 329; İsfahânî, *el-Eğâni*, VIII, 313; İbn Sallâm el-Cumâhî, *Tabakâtü fuhûlü's-suvarâ*, II, 470-71) ile ilgili rivayetlere de bakılabilir. Geniş bilgi için bk. Azizova, Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler, İstanbul 2011, “Demircilik”.

¹¹⁹ El-Hadîd 57/1-29.

¹²⁰ El-Hadîd 57/25.

¹²¹ Enbiya 21/80; Sebe 34/10.

¹²² İbn Sa'd, I, 136; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 63; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 194; Müslim, “Fadâîl” 15; İbn Hibbân, VII, 162; Beyhakî, *es-Sünen*, IV, 69; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, I, 55; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 175.



çılık gibi meslekler dinen haram olarak kabul edilmiştir.¹²³ Bu sınırlar dışında kalan mesleklerin herhangi birisinin beşerî ihtiyaçlardan birini karşıladığı, hayatı kolaylaştırdığı, âlemin nizamının devam etmesine katkıda bulunduğu sürece iştigal edilmesinin mubah olduğu yönündeki İslâm âlimlerinin genel görüşünü savunan Şeybânî, “âdi” görülen mesleklerin sadece zaruret halinde uğraşılacağını savunanları eleştirmektedir.¹²⁴

Mesleklerin tasnifinde “insanların en faydalısı insanlara en faydalı olanıdır” prensibinden¹²⁵ hareket eden İslâm âlimleri ticaret, tarım ve el sanatlarının tamamını kapsayan zanaatları tasnif sıralamasındaki yerleri değiştirmekle birlikte en önemli meslekler olarak görmüşlerdir.¹²⁶ Meslekler arasında faydası daha genel olduğu için ziraatin daha faziletli olduğuna dair âlimlerin çoğunuğunun görüşünü paylaşan Şeybânî, ziraatin sadece onunla uğraşanın değil, diğer insanların yanı sıra hayvan ve kuşların da yararlandığı bir meslek olması sebebiyle daha üstün olduğunu savunmaktadır.¹²⁷ Kazanç yollarını ziraat, sanat ve ticaret olmak üzere üçlü tasnife tabi tutan ve tasnife yönelik İslâm âlimlerinin farklı görüşlerinden bahseden Hubeyşî, insanların ziraât ürünlere bağımlılığı sebebiyle bazı âlimlerce farz-ı kifâye olarak adlandırılan ziraati, benzer gerekçelerle daha üstün görmekte ve konuya destekler mahiyettedi ayet ve hadislerden örneklerle görüşünü savunmaktadır.¹²⁸ Câhiz başta olmak üzere Gazzâlî ve bu konuda *el-İşâre ilâ mehâsini t-ticâre* isimli müstakil bir eser kaleme almış olan Dîmaşkî gibi müellifler ise çeşitli bölgelerde imal edilen ve farklı ihtiyaçları karşılayan ticâri emtiayı bir bölgenin insanların hizmetine sunduğu ve böylece toplum genelinde faydası bakımından daha faziletli bir konuma sahip olduğu için ticaretin diğer mesleklerden üstünliğini savunmuşlardır.¹²⁹

Toplum hayatındaki mesleklerin birbirine göre konumunu insan vücutundaki uzuvlarla karşılaştırarak konuya farklı perspektiften bakan Râgîb el-İsfahânî, mesleklerin de kalp, ciğer ve beyin gibi asıl uzuvlara hizmet eden mide ve damalar gibi ikincil, el ve kapatıcı diğer kısımlar gibi üçüncü dereceden önemli konumundan bahsetmektedir. Meslekleri de vücut uzuvları gibi önemi bakımından üçlü kategoride değerlendiren düşünür, ziraat, dokumacılık, bina yapımı gibi dünyyanın onsuz olmayacağı meslekler; demirci ve eğîrci gibi birincilerin mesleğine hizmet edenler ve son olarak ziraatçı için deâirmenci ve ekmekçi, dokumacı için terzi gibi birincilerin istihsal ettiği asıl ürünlerin değerlendirilerek piyasaya sunulmasına hizmet eden meslekler şeklinde bir tasnife gitmektedir.¹³⁰

¹²³ Bk. Ibn Lebbûdî, s. 223-229; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 88; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kal’acı, s. 52 vd.

¹²⁴ Şeybânî, s. 136-137.

¹²⁵ Şeybânî, s. 147.

¹²⁶ Şeybânî, s. 140; Hubeyşî, s. 8; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV, 451; Râgîb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385-386; Mâverdî, s. 307-311. Bazı müelliflerin bu sıralamada askerlik ve siyaset gibi meslek olarak niteledikleri konular, devlet görevleri arasında yer aldığı için konunun dışında tutulmuştur.

¹²⁷ Şeybânî, s. 147.

¹²⁸ Hubeyşî, s. 8-21.

¹²⁹ Bk. Câhiz, “Medhu’t-ticâre ve zemmu ‘ameli’s-sultân” *Resâil*, III, 256-268; Gazzâlî, II, 125-126; Dîmaşkî, s. 69 vd.

¹³⁰ Râgîb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385.



Mesleklerin taksiminde önemli bir kriter olarak amelî-ilmî yönüne dikkat çekilmiş,¹³¹ fıkıh, dil, hendese gibi “ilmî mesleklerle” iştigal edenlerden farklı olarak dokumacılık, tarım, yün ve keten eğirciliği gibi amelî mesleklerle iştigal edenlerin belli bir tecrübe edinecek kadar bu meslek hakkında bilgi sahibi olduktan sonra bunu bir egzersiz gibi devam edebileceğini, bu sebeple sürekli kendini geliştirmeyi gerektiren ilmî mesleklerden daha düşük olduğu savunulmuştur.¹³² Sanatların sıralamasında İslâm âlimlerince dikkate alınan bir diğer ölçüt de, konusu ve amacı bakımından mesleğin konumudur. Dîmaşkî'nın de ifade ettiği gibi, bir tabibin mesleğine konu teşkil eden insan, bir marangozun mesleğine konu teşkil eden ahşaptan daha değerli olduğu gibi, tabibin insan sıhhatinin muhafazası veya hastalığın tedavisine yönelik uğraşısı da, tahtayı divan, kapı vs. eşyalara dönüşürmesinden daha önemlidir.¹³³ Yine kasaplık, hacamatçılık ve çöpçülük gibi mesleğine konu olan nesnenin necaset sayılması veya sanatının icrası sırasındaki faaliyetin iticiliği bakımından bazı meslekler bayağı olarak görülmüşse de¹³⁴, sosyal ve teknolojik gelişmelerin önemli derecede değiştirdiği ve geliştirdiği bu mesleklerden onlara bayağılık vasfi kazandırmış olan illetlerin ortadan kalkmasıyla bu mesleklerin bayağılık hükmü de kalkmıştır.¹³⁵

SONUÇ

İslam iktisadi tarihinin önemli kaynak eserleri olan “Kesb” literatürünün yanı sıra, konuya ilişkin âyet ve hadislerden de yararlanılarak erken dönem fütüvvet teşekkülerine zemin oluşturan dini dinamikler üzerinde duruldu. Bu dinamiklerin temelini oluşturan başlıca yaklaşımlar şu şekilde özetlenebilir:

Yaratılış olarak zayıf halk edilmiş insanoğlunun diğer hayvanlardan daha fazla ihtiyaç sahibi olduğu, kendi türüne hayvandan daha fazla bağımlı olduğunu gereği doğuştan medenî olması gereği; Bu özellikleri dolayısıyla insanın kaçınılmaz olarak toplum ve cemiyeter halinde yaşamaya mahkûm olması; İdeal bir toplum düzenini ifade eden “müminler bina gibidirler, birbirini ayakta tutarlar” hadisi gereği olarak çeşitli mesleklerden insanların her birisinin bu ihtiyaçlardan birini karşılaşmasıyla gerek kendisine, gerekse diğerlerine yarar sağlar ve böylece herkesin birbirine faydalı olduğu bir düzen kurulması; Her bir meslek erbabının sanatının icrasında kullandığı hammadde ve âlet-edevat bakımından bile diğer mesleklerle bağımlı olması gereği; İnsanoğlunun bu medenî bağımlılığı dikkate alınarak hayatın idame edilmesi için zaruri olan mesleklerin insana yaradıcısı tarafından öğretilmesi – mesleklerin peygamberler tarafından başlayan kutsal kökenleri.

¹³¹ Bk. Râgîb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 419; Dîmaşkî, s. 59-60.

¹³² Meselâ bk. Dîmaşkî, s. 59 vd.

¹³³ Dîmaşkî, s. 62.

¹³⁴ Meselâ bk. İbn Lebbûdî, s. 220. Ayrıca farklı mezheplerin bayağı olarak gördükleri mesleklerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kal'acı, s. 49-50.

¹³⁵ Kal'acı, s. 50.



KAYNAKÇA

- Aristo (1983). *Politika* (trc. Mete Tunçay), İstanbul.
- Atalay, Orhan (1993). *Kur'ân-ı Kerîm'de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayas, M. Rami (1994). *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, İzmir.
- Azizova, Elnura (2011). *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İstanbul: İSAM yayınları.
- Bardakoğlu, Ali (1986). “İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, s. 167-252 İstanbul.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066). *es-Sünenü'l-kibrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhirâtâ), I-X, Mekke 1994.
- Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (1979). *Resâ'ilu Câhîz* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire. “Hüccüb'n-nübûvve”, III, 223-281; “Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân”, IV, 252-258.
- Cevad Ali (1980). *el-Mufassal fî tarihi'l-'Arab kâble'l-İslâm*, I-X, Beyrut.
- Çağrıçı, Mustafa. “Kesb”, *DIA*, XXV, 302-304.
- Dîmaşkî, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali (1977). *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* (thk. Büşrâ Çorbacı), Kahire.
- Dîmaşkî, Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Ali (1977). *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* (thk. Büşrâ Çorbacı), Kahire.
- Eliade, Mircea (2003). *Demirciler ve Simyacılar* (trc. Mehmet Emin Özcan), İstanbul.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1939). *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX. İstanbul.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (1939). *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX. İstanbul.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs (1984). *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih* (thk. Abdülmelik Abdullâh Dûheyş), I-VI, Beyrut.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Međuddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (1986). *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetüislâm Muhammed b. Muhammed (1997). *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-VI, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetüislâm Muhammed b. Muhammed (1997). *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-VI, Beyrut.
- Grabar, Oleg (1987). *The Formation of Islamic Art*, New Haven.



- Hubeyşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Vessabî (1986). *el-Bereke fî fazlî s-sâ'i ve 'l-hareke*, Beirut.
- Hubeyşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Vessabî (1986). *el-Bereke fî fazlî s-sâ'i ve 'l-hareke*, Beirut.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (1990). *Islâhi 'l-mâl* (thk. Mustafa Müflîh Kudat), Mansure.
- İbn Lebbûdî, Alâuddîn Ali (1997). *Kitâbu Fazli 'l-iktisâb ve ahkâmu 'l-kesh ve âdâbu 'l-mâ'iše* (*Risâletân fi 'l-kesh*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- İbn Lebbûdî, Alâuddîn Ali (1997). *Kitâbu Fazli 'l-iktisâb ve ahkâmu 'l-kesh ve âdâbu 'l-mâ'iše* (*Risâletân fi 'l-kesh*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takîyyûddin Ahmed b. Abdülhalim (1983). *el-Hisbe fî 'l-Îslâm* (thk. Seyyid b. Muhammed b. Ebû Sa'de), Riyad.
- Kal'acı, M. Ravvâs (1991). “Îslâm Hukukunda Meslek Edinme ve Bu Konudaki Hükümâr” (trc. Adem Esen), *İlim ve Sanat*, XXX, s. 46-58, Ankara.
- Kallek, Cengiz (1997). *Asr-i Saâdette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul.
- Kılıç, Recep (2000). “Îslâm ve Çalışma Üzerine Felseffî Bir Değerlendirme”, *AÜİFD*, XLI, s. 117-136, Ankara.
- Lahbabî, Muhammed Aziz (1996). *Kapalıdan Açığa: Millî Kültürler ve İnsani Medeniyet Üzerine Yirmi Deneme*, Ankara.
- Lahbabî, Muhammed Aziz (1996). *Kapalıdan Açığa: Millî Kültürler ve İnsani Medeniyet Üzerine Yirmi Deneme*, Ankara.
- Lederer, Emil (1954). “Labor”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, 615-520, New York.
- Macit, Mustafa (2005). “Çalışmaya İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *EKEV*, IX/23, s. 255-270, Ankara.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akînhay, Derya Kömürcü), Ankara.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (2003). *Kitâbi 't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (1988). *Edebî 'd-diînyâ ve 'd-dîn* (thk. Mustafa es-Sakkâ), Beirut.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (1988). *Edebî 'd-diînyâ ve 'd-dîn* (thk. Mustafa es-Sakkâ), Beirut.
- Mengüoğlu, Takiyettin (1971). *Felsefi anthropologi: insanın varlık yapısı ve nitelikleri*, İstanbul.



Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (1998). *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar* (thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), I-V, Beirut.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (1998). *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar* (thk. Ali Abdülhamid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), I-V, Beirut.

Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed (1987). *el-Mekâsib* (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Beirut.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (1993). *Tebşiratü'l-edille* (thk. Claude Salame), I-II, Dimaşk.

Râgîb el-İsfahânî (1992), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvan Adnan Davudi), Dımaşk.

Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (1985). *ez-Zerî'a ila mekârimi's-ş-serî'a* (thk. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire.

Samed, Vazîh (1981). *es-Sinâ'a ve'l-hiref 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhilî*, Beirut.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî (1997). *Kitâbü'l-Kesb (Risâletân fi'l-kesb'in içinde)*(thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî (1997). *Kitâbü'l-Kesb (Risâletân fi'l-kesb'in içinde)*(thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut.

Şeyzerî, Ebü'n-Necîb Celâleddin Abdurrahman b. Nasr (1936). *Nihayetü'r-rütbe fi tâlibi'l-hisbe* (thk. Muhammed Mustafa Ziyâde), Kahire.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târihü't-Taberi: Târihü'r-rusûl ve'l-mülük* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beirut t.y.

Tez, Zeki (1989). *Madencilik ve Metalurji Tarihi*, İstanbul.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi* (1990) (trc. Ünver Günay), Kayseri.

ORTA ASYA'DA (KAZAKLarda) AHİLİK GELENEĞİNİN İZLERİ

**INDICATIONS OF AKHISM TRADITION IN
CENTRAL ASIA (IN THE KAZAKHS)**



Doç. Dr. Ergali ESBOSIN
El-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi
Almatı-Kazakistan
ergaliesb@mail.ru



Özet

Ahi Evran tarafından Selçuklular döneminde Anadolu'da kurulan Ahilik teşekkili kökleri çok eskiye, Orta Asya'daki Hoca Ahmet Yesevi'ye kadar dayanan bir teşekkili olanmadır. Anadolu'daki birçok eren, evliya gibi Ahi Evran da doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Yesevi tarikatına bağlıdır. Dolayısıyla Ahiliğin dip köklerini ve izlerini Orta Asya'da bilhassa da Kazakistan coğrafyasında görmek mümkündür. Bu bildiride Ahilikle ilgili bazı kavramlar Kazak Tükçesi perspektifinden açıklanmaya ve izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Ahi Evran, Orta Asya, Kazakistan, Kazakça.

Abstract

Founded by Ahi Evran in Anatolia in the Seljuks era, is an organization founded on the roots of Ahi Organization, from ancient times to Hoca Ahmet Yesevi in Central Asia. Ahi Evran, like many saint people in Anatolia, is indirectly dependent on the Yesevi sect. Therefore, the bottom roots and traces of the Ahi community can be found in Central Asia, especially in Kazakhstan. In this paper, some concepts about Ahilik will be explained and explained from the perspective of the Kazakh

Keywords: Ahi Community, Ahi Evran, Central Asia, Kazakhstan, Kazakh Language.

Ahilik, Ahi Evran-ı Veli tarafından kurulan esnaf dayanışma teşekkili이다. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da yaşayan Müslüman Türkmen halkın sanat, ticaret, ekonomi gibi çeşitli meslek alanlarında yetişmelerini sağlayan, onları hem ekonomik hem de ahlaki yönden yetiştiren, çalışma yaşamını iyi insan meziyetlerini esas alarak düzenleyen bir örgütlenmedir. Kendi kural ve kurulları vardır. Günümüzün esnaf odalarına benzer bir işlevi olan Ahilik iyi ahlakin, doğruluğun, kardeşliğin, yardımseverliğin kısacası bütün güzel meziyetlerin birleştiği bir sosyo-ekonomik düzendir. Ahilik Teşkilatı Selçuklular döneminde ekonomik ve ticâri faaliyetlerinin yanı sıra, askerî ve siyasi faaliyetlerde de bulunmuş, aynen Bektaşî ve Yeniçeri Ocaklarının olduğu gibi Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda ve güçlenmesinde etkin rol oynamışlardır.

Ahi kelimesinin kökeniyle ilgili temelde şimdije kadar iki iddia ortaya atılmıştır: İlk iddiaya göre kelime Arapça kökenlidir. Buna göre "Ahi" kelimesi Ahiyye'nin tekili olan "ah" kelimesine birinci tekil "ya"sı ilave olunarak "ahi" şeklinde telaffuz olmuş halidir. Bu fikre göre Ahi'nin sözlük manası "kardeşim" demektir. İkinci iddiaya göre Ahi kelimesi Türkçe "Aki" kelimesinin zamanla *k-h* değişimi sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin Ahi birlikleri içinde zaman zaman "Ahi Baba" şeklinde ifade edildiği



görülmektedir. Buna göre kelimenin Arapça manası ile düşünüldüğünde “*Kardeşim Baba*” diye bir tabirin söylemenin mantığına göre uygun düşmediği düşünülürse sözcüğün kökünün Türkçe olması ihtimali çok kuvvetlidir. (bkz. Yakup Karasoy, *Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik*, 2003: 1-15)¹. Nitekim *Divânu Lügati t-Türk*’te “*aki*” sözü *eli açık, koçak, selek, cömert, yiğit, delikanlı* gibi manalar ifade etmektedir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde “*Ahi Baba*” tabirinin daha mantıklı ve tutarlı olduğu görülmektedir.

Türkçenin bir Kıpçak lehçesi olan Kazak Türkçesinde de Ahilikle ilgili *agayın, baur, kiyе, şırak, usta*, gibi kelime ve tabirler mevcuttur. Çalışma konumuz Kazakçadaki ahilikle ilgili olan bu sözlerin izahına yönelik olarak ilerleyecektir.

Kazakçadaki Ahilik Karşılığındaki Kelimelere Dair

“Agayın” sözcüğünün kökü “bey, yaşı büyük kimse” anlamını taşıyan “aga” kelimesinden gelmektedir. Fiil şeklindeki türemiş hali “agayın bolu – kardeş olmak”, “agayındasu - agayınlaşmak” yani kardeşlik kurmak anlamını vermektedir. 2014 yılında Almatı’da yayımlanmış olan “*Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastırlı Jüyesi*” - Kazakların Etnografik Bilgiler Ansiklopedisinde “agayın-agayındasu” kelimesiyle ilgili şu bilgiler mevcuttur: “... Soy bakımından akrabalık bağı olmasa bile birbirleriyle yakın ilişkide olan, kardeşçe bir akraba kadar geçinme aşamasında olan kimselere denilir. Bu tip ‘kardeşleri’ birbirleriyle bağlayan ana unsurların biri sosyal ortamdır ki maddiyatı, işi uyumlu şekilde paylaşanlardır, günlük geçinmelerinde karşılıklı destek olan kimselerdir. İlişkilerinde belli başlı bir standart normları yoktur” (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastırlı Jüyesi, 2014: 1. cilt: 44)². Ahiliğin leksikal ve semantik anımlarının bir versyonu da Kazakçada kardeş anlamına gelen “*baur - bağır*” kelimesidir. Fiilen türemiş şekli “*baurlastık - kardeşlik*” kelimesidir (bkz. Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü, 2011: 139)³. Agayın kelimesi *aga-ağabey* ve *ini-küçük kardeş* kelimelerinin birleşmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Geçmişte *aga-ini* şeklinde kullandığı bilinmektedir. (bkz. Iskakov A. Sızdıkova R. Sarıbayev Ş. Kazak Tilinin Kısaşa Etimolojyalık Sözdüğü, 1966: 19.)⁴

Divânu Lügati t-Türk’e deðinerek etimolojik kökünü belirttiðimiz *aki* kelimesinin günümüz Kazakçasındaki kullanım türleri: 1. Yapılan işin karşılıðı olarak verilen maaþ, işin maddi karşılıðı: Satemir ev hizmetçisi olarak çalıştığı işin maaþı karşılıðına eğitim görmektedir (I. Altınşarin eserlerinden); 2. Herhangi bir nesnenin fiyatı, değeri ya da ona eðdeðer parası, mülkü veya hayvan sürüsü; 3. Alacaðı olan borcu, ilerki zamanda alacaðı

¹ Karasoy, Yakup (2003). *Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik*, Selçuk Üniversitesi Türkîyat Araştırmaları Dergisi, 14: 1-15.

² Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastırlı Jüyesi, 2014: Kazakistan Ortalık Myzeyi, “Azya Arna” Basپasi, Almatı.

³ 15 tomruk Kazak Edebi Tilinin Sözdüğü, 2011: 3. cilt, Til Bilimi ïnstitutu, Almatı

⁴ Iskakov A. Sızdıkova R. Sarıbayev Ş. Kazak Tilinin Kısaşa Etimolojyalık Sözdüğü: 1966. “Gılım” Basپasi, Almatı.



belli maddiyat karşılığı; Göçer konar akrabalarında *aki'n* olursa göçe göçe yanına gelir (Kazak Atasözlerinden); Bağıra bağıra konuşursam kız kardeşim küser, bağırmazsam *aki'm* kaybólur (Kazak Atasözlerinden); 4. Rüşvet, maddi bilanço: Zamanla kimseye çaktırmadan haysiyetsiz ihtarı kadına *aki* vererek ağabeyini öldürdü, mirasçısı benim diyerek ağabeyinin yerine tahta geçer (Kazak Halk Hikayelerinden); 5. mecazi manada; Farz, görev: Yolcunun *akısı* yürüyüdükçe karşılığını bulur (Kazak Atasözlerinden), Buna Kazakistan'ın bütün yoldaşları katılmalıdır ki, ancak bu halde boynumuzdaki borcumuz, yoldaşlık *aki'mız* yerini bulur, aklanmış oluruz (S.Seyfullin eserlerinden) (bkz. Kazak Edebi Tilinin Sözdigi, 1. cilt: 289).

Günümüz Kazakçasıyla ilgili sözlüklerin çoğunda “kiye” kelimesini sözlükler “mitolojik anlamdadır” başlığıyla verir, daha sonra sözcüğün açıklaması yapılır. Örneğin, “Kazak Tilinin Embebap Sözdüğü – Kazakçanın Amatör Sözlüğü’nde” “kiye” kelimesi şu şekilde anlatılmıştır: Herhangi bir canlı ya cansızın olağanüstü güçe sahip olduğuna işaret eder. İslamiyetten önceki devrelerde ortaya çıkan ve geleneksel Kazak yaşamışında özel yere sahip olan totemik anlam taşımaktadır. Kazakların *kapi girişini basarak durmama, iki eli bükerek bele koymama, dumanla kötüülükleri kovalama* gibi deyimler doğrudan yaşam tarzıyla geleneksel örf-âdetlerle ilgilidir. Bununla beraber nehir-göl, orman-dağlar, hayvanlarla kuşların da kendine göre “kiyeleri” olduğuna, onları koruyan ve destekleyen olağanüstü bir gücün varlığını inanılır. Bunlar günümüz tanınmış ozan ve yazarların eserlerinde de yer alarak geleneksel kültürün başka bir açıdan görünmesine neden olmuştur. Örneğin, “Tam öümüzde uzun uzadıya yayılan Burabay Gölü’dür, kenarları tepeli-kiyılı dağlardır, biliyormusun bu gölün kiyesi kim olduğunu; bu gölün kiyesi göze görünmeyen ve alnı beyazımsı kara bugradır”, - (Sabir Mukanov'un “Ak Juldız” Hikâyesinden). Çoğu kez mecazi anlamda da kullanılır: Bana destek olan dayanağım, *kiye'm*. Sen gelir diye kapının kilitini de kapatmadım. Sen gelir diye penceremi de açık bıraktım. Sen gelir diye bir yandım, bir söndüm; (T.Moldagaliyev'in “Şakıradı Köktem – İlkbahar Çağrı” eserinden) (<http://kitap.kz/about/16-aza-tilini-mbebap-s-zdigi>). Örnek metinlerden de görüldüğü gibi Kazakların günlük hayatlarında rastlanan olaylarla davranışları çoğu zaman eskiden beri var olan deyimlerde görülverek kalıp sözlerin gelenek-göreneklere bağlı olduğunu göstermektedir. Kelimenin etimolojisile ilgili birçok fikir çok eski devirlere taşınarak Sümerlerle bağıstdırılmaktadır. Sümer dilinde kullanılan *kang, kanlı* gibi kelimeler *kiye* kelimesiyle aynı kökü paylaşmaktadır. *Kiye*'yi hecye bölgerek tahlil edip heceleri anlamlandırmaya çalışırsak kök *ki* olup, kökün *en* kelimesiyle birleşerek kullanmasından oluşmuştur. Kelime *ki(r)* ve sonra *ye(n)* şeklindedir. Bilindiği gibi Türkçede söz başı *y*'ler Kazakçada *j* olur. *y~j* değişimiyle kullanılmakta olan *jer* yani dünya, toprak anlamdadır ki, ilk kısımda *ki-ye* yani sahip olan, hükmî geçen anlamını vermektedir. Dolayısıyla *kiye* kelimesinin ilk anlamı da *jer* olup yani yer ve topraktan yola çıkarak *toprak sahibi, benim toprağım* anlamına işaret eder; (bak. <http://e-history.kz/kz/contents/view/1243>) Kazakların geleneksel dünya görüşü felsefesince “kiye” kelimesi bir sakral yani kutsal anlamı olan adlandırmalarla adlara denilir. Kutsal kişiler olur: Peygamberler, Evliyalar ve Baksilar. Kutsal hayvan ve



kuşlar olur: kurt, boyunuzlu geyik, leylek. Gökle ilgiliidir: gök, ay, güneş, yıldızlar. Yer adları: mezarlarla kabırtaşlar, nehirler, göller, mağaralar. Ayrıca belli başlı meslek sahibine ya da mesleği de kiyeli yani kutsal saymışlardır. Bu deyimin arka planında herhangi bir eşyanın değer kazanması, nadir rastlanmasıyla kalitesi gizlenmektedir. O eşyayı yapan ustaya yönelik saygı lafıdır, nezaket işaretidir. Örf-adetlere göre “*kiyeli zattar* – kutsal eşyalar” toplumca değer kazanan ve beğenilen eşyalara denilir, o eşyayı yapan ustaları da “*kiyeli* – kutsal” derecesine kadar yükselmiş ve yüceltilmişlerdir. Kazaklarda kutsal eşyalara saygıyla bakma *kut* yani *uğur* getirir inancı yaygındır. Ayrıca bu normları ihmal edenler de “*kiye uradı* – piri çarpar, uğurun sarsılır” deyimiyle uyarılmaktadır. Dolayısıyla Kazaklar kiyeli eşyaları sayar, beğenir ve yükseltir, kiyeli ustalara da saygı gösterir, kötü davranışnamaz. Çokan Velihanov şöyle demektedir: “Kazaklar kiyeli sanan eşya, kişilere büyük önem verir. Olağanüstü kuvvete sahip olan hayvanların olduğuna inanır ve kiyeli sayarak değer verirler. Hayvanların kiyesiyle oynama, saygısızlık yapma – kiyesini uyandırır ki, bedduası çarpar, uğursuzluk getirir. Kiyenin çarpması Kazaklar için büyük.gunahtar, saygısızlığın, başboşluğun en kötü işaretidir”. (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürlü Jüyesi, 2014, 3. cilt: 90.)

Konumuz ile alakalı diğer bir sözcük ise *çırak* kelimesidir. Kazakçada “şıراك” karşılığında olup manası da “herhangi bir nesneyi alevlendirmek için kullanılan eşyadır”. (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürlü Jüyesi, 2014, 5. cilt: s. 746). Kelime kökü Türkçeye şekil bakımından yakınmasına karşın manası değişik olup isim kökü olan “şıراك”a isimden isim yapma eki –sı eklenerek türetilmiş *şıraşı* kelimesi konumuza alaka teşkil etmektedir. “Şıraşı” mezat ve kabırtaşlarda ilgili ritüellerin yapılmasına destek veren, dua edeceklerle rehberlik yapan ve genellikle kabırtaştan bulunan kişinin hayattayken talebesi ya da “manevi mirasçısı” olan kimse anlamındadır. Şıraşı’nın asıl görevi kabir taşının ya da mezarın bakımını yapma, dua etmek için gelenlere yardım etme, hasta, çocuk sahibi olamayan hanımlara, ihtiyarlara hertürli destek sağlama, onların yerine dua okuma, mezar hakkında bilgi vermedir. Şıraşılar genellikle halk arasında saygın ve sayılı kimseler olur. Bilgi sahibi olmaları, dürüstlüğüne üst derecede kabul edilmesi, hem fiziki hem de manevi bakımından kişisel değere sahip olmaları nedeniyle onların ettikleri duanın kabul olundığına inanılır. Kazak örf-adetlerine göre her bir mezarda şıraşı bulunamaz. Şıraşılar ancak yaşarken şahsi degeriyle itibar elde eden, toplumca kabul edilen kimselerin mezarlarında bulunurlar. Örneğin Türkistan’daki Hoca Ahmet Yesevi mezarında, Taraz’daki Karahan ve Ayşa Bibi, Hazar Denizi havzası, Mangistau’daki Beket Ata ve Seysen Ata mezarlarında şıraşılar bulunurlar. Adı geçen yerlerdeki şıraşılar ölenlerin soyundan akraba ya da onların talebelerinden olan kimselerdir. Halk arasındaki rivayetlerden biri şu şekildedir: Ünlü Arışanbab’ın (Kazak mitolojisine göre Hoca Ahmed Yesevi’yan Hocası sayılır) şıraşısı Muhammedşerif Muhammedalioğlu adına ünlü tasaffuvcu Hoca Ahmed Yesevi’nin talebesi olmuştur. Kazakların *artında şırağı bar* “arkasında şıraşak yakacak kimsesi var (arkasında soyunu devam ettirecek nesli var)”, *şırağın sönmesin* (soyun-neslin tükenmesin)” deyimleri bu görüşlere renk katan güzel örneklerindendir (a.g.e.



746). Çırakla ilgili diğer bir veri ise şu şekildedir: Türkiye'deki köylü zanaatçılar henüz öğrenciyken şehirlerde branşlaşma (staj) eğitiminden geçer ve *çırak* ismiyle tanınırlar. Bu eğitime anne babaları zanaatçı olmayan, dışarıdan gelen gençler alınır, eğer babası usta ise çocuğu daha küçükken babasının yanında bulunur, çocukluk yaşı da babasının işiyle alakalı olup çıraklığın nesilden nesile geçmesini sağlar. P.A. Stirling'in dediğine göre günümüz Türkiye'sinde çıraklığın yeni bir yöntemi yaygınlık göstermeye başlamış; bazı gençler el sanatlarıyla ilgili birçok işi askerdeyken öğrenirler. Diğer yandan Türk Hükümeti köy, kasabalarda zanaatçılık kursları açarak gençlere demircilik ve ağaç ustası eğitimi vermektedir. Örneğin, benzeri kurslar 1951 yılında Elbaşı adında bir kasabada açılmıştır (bkz. Kurilev, V. 1976: 87)⁵.

Türkçedeki *usta* kelimesinin Kazakça karşılığı kalın “u” ile başlayan, Türkoloji literatüründe çift dudak “w”si şeklini alan, “usta” sözcüğüdür. “Usta” kelimesi “demirci” ve “üstad” yani yetenekli, hoca manasını birleştiren bir adlandırmadır, (bkz. Kazaktın Etnografyalık Kategoryalar, Ugımdar men Ataularının Dastürlü Jüyesi: 2014, 5 cilt: 588). Usta deyince akla demirden her türlü eşyaları, genellikle de silah yapan kimseler gelir. Dolayısıyla “demirci” sözcüğü zihinlerde “usta” sözü ile birleştirilmiştir denilebilir. Sözcüğün leksikal devamı “ağaç ustası”, “demir ustası”, “altın ustası”, “gümüş ustası” gibi el sanatlarına dair adlandırmalarla genişletilebilir. Buna göre usta kelimesi ilk manasından yaygınlaşarak genel anlamdaki ustاد, işi ustaca yapan kimse, hoca, rehber anlamındaki “şебер” kelimesinin anlamsal varyantı olarak gelişmiştir. K.Yudahin, N. Ondasınov gibi bilim adamları “usta” kelimesinin kökünün Farsça olduğunu ileri surseler de akademik A.Kaydarov kelime kökünün “üstad-hoca”, “tecrübeli” manasında kullanılan “us” sözcüğü olduğunu ifade etmektedir. Bu fikrini Eski Türkçeden ve Orta Asır dilsel verilerden arayarak *us* sözcüğünün anlamı “ustاد-hoca” ve “işİ iyi yapan kimse”, “hünerli” açıklamasıyla devam ederek usta kelimesinin kökenini Türkçe olarak izah eder. (a.g.e. 588).

Türkçedeki *kalfa* kelimesinin fonetik karşılığı olan ve kalın “k” ile başlayan “kalpe” sözcüğüne Ahilik geleneği açısından baktığımızda kelimenin anlamsal kaymala ugradığını görürüz: *Kalpe* kelimesi din adamlarına yönelik olarak kullanılmakta ve İmam Ebu Hanife mezhebiyle ilgili tarikat üyelerine bu ad verilmektedir. Orta Asya Türklerinde İslam ilimleri *kalpe* aracılığıyla açıklanmaktadır. Kazaklarda *kalpe* demek, kişisel günlük yaşam tarzından uzaklaşan, toplum arasında değere sahip olan, Şeriat kanunlarını iyi bilen ve uygulayan, kendini dine adayan tasavvufçu ve mistik adam demektir. Kazak sosyal yaşamında kalpeler genellikle İslam dinini yir, destan ve şarkılarıyla yayan sanat ve fikir adamlarıdır; aynı anda şairlerdir (<https://kk.wikipedia.org/wiki/Қалпе>). Diğer bir veri B. İ. Nurdauletova'nın “Jıraular Poetikasındaki Dünyenin Konseptualdik Beynesi – Yırcılarda Dünya Görüşünün Temelleri” adına esere dephinerek *kalpe* kelimesinin ata, baba, hoca, ahun, işan, maksum gibi sözcüklerle beraber Hoca Ahmed Yesevi tarikatı mürşidlerinin adından sonra eklenerek söylenen bir nevi dini rütbe adı olduğunu ileri sürer (<http://www.abai.kz/post/38063>).

⁵ Kurilev V.P. (1976). *Hozyastvo I Materyalnaya Kultura Turetskogo Krestyanstva. Noveysee Vremya*. Akademya Nauk SSSR. Institut Etnografi İm. N.N.Mikluho-Maklay. Moskova.



Lonca kelmesinin Kazakça karşılığı Rusça bir alıntı olan *gildya*, *gildii* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Rusçaya da Almanca *gilde* kelimesinden geçmiş olup "... Eski Mezopotamya ve Mısır'da meydana gelen geniş anlamda tüccarlarla esnafları, çiftçilerle dericileri birlestiren, ayrıca dini anlayış ve toplumsal görüşleriyle de bir araya gelen herhangi bir teşkilatlanmayı bildirir. Ticaret kurallarını uygulayan, deri ya da demircilik atölyelerinin çalışma kurallarını belirleyen, şehir yönetimiyle nasıl ilişki kuracağını bilen, atölyelerdeki branşlaşmaları ve eğitimini yürüten çok geniş kapsamlı toplumsal bir örgütlenmedir (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1967/ГИЛЬДИЙ). Ahilik açısından Kazaklarla ilgili *lonca-gildii* kelimesi Çarlık Rusya dönemi zamanına uzanarak "Kazakların İlk Gildya Tüccarı" deyişiyle alakalıdır: Çarlık Rusya döneminde ilk *gildii* rütbesine sahip olan Kazak tüccarı Kazakistan'ın Akmola vilayetinden olan Koşsigulovlardır (Koşsigulogulları – E.E.). Koşsigul kardeşler ticari ilişkilerini Orta Asya, Rusya, Batı Avrupa kadar geniş coğrafyada yürüten dönemin tanınmış, seçkin insanlarından olmuştur. Halk arasında "kök düken – mavi dükkan" adına dükkanlar zinciri sahipleri olarak bilinen kardeşler zamanla "kök meşit – mavi camii" adını taşıyan camiiler yapmışlar. Zamanı Çarlık Rusya üst düzey devlet adamlarıyla dostça ilişkilerde bulunduklarına dair rivayetler yaygındır (<http://e-history.kz/kz/news/view/35>).

Türkçedeki *zanaat* kelimesinin Kazakça karşılığında anlamsal kayma olmasına karşın genel manada benzerlik göstermektedir. Örneğin, *zanaat*'ın bire bir çevirisinde "kol öner şeberi" şeklinde olup yine bu deyimin aktarması "el hüner ustasıdır". Halk arasında yaygın olan "Beynetin körsen zeynetin köresin – acısını çekersen meyvesini de görürsün", "Beynet tübi zeynet – Beynetin dibi rahatluktur", "Jasimda beynet bar, Kartayganda zeynet bar – Gençken acı çekme var, İhtyarken rahatlama var" gibi deyimler Ahiliğe bağlı iş kalitesine, dayanışmayla beceriye işaret eden halk tarzı bir deyiş, öğütür. Kazakçadaki piyasa ekonomisine göre yerini bulan *zeynetaki* – emekli parası, *zeynetker* – emekli, *zeynet demalısı* – emeklilik tatili (yaşı) gibi terimler dikkat çekicidir (<http://anatili.kazgazeta.kz/p=7224>). Kazakçadaki *beynet* kelimesinin türemiş şekli olan "beynettes – beynetleş: beynet'i, zorluğu beraber paylaşan kimse" sözcüğünün anlamı "iş arkadaşı, işi beraberce yürüten kimse" şeklinde olup bir romanda şu şekilde örneklenmiştir: *Köp jıldan beri beynettes, seriktes bolıp kele jatkan jazıksız januar eki közüin Kantarbay'dan almadı* – Çoktanız işi paylaşan, yakın dostu olan şu günahsız hayvan iki gözüyle Kantarbay'a baktı durdu; Z.Akışev'in "Akbel Asui – Akbel Geçidi" romanından, s. 21, (bkz.: Kazak Tilinini Tüsindirme Sözdigi, 2014: 105)⁶. Kazakçadaki zeynet-zaanat kelimesinin fonetik değişik bir varyantı Orta Asya Uygurlarında kişi ismi olarak sıkça kullanılmaktadır: Uygurca kız ismi *Zinat*, *Zenat* (<http://imja.name/imena/imena-ujgurov.shtml>). Diğer dikkat çektiğimiz veriler Türk Lehçelerindeki karşılığı ile ilgilidir; Türkiye Türkçesi *zanaat*: Azeri Türkçesi, *sänät, peşä*; Başkurt Türkçesi, *hönär, käsip*; Kazak Türkçesi, *käsip*; Kırgız Türkçesi, *ustaşılık*; Özbek Türkçesi, *käsb, hünär*; Tatar Türkçesi, *hönär, käsib*; Türkmen Türkçesi, *senetçilik*; Uygur Türkçesi, *hünär* (bkz. Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü, 1991: 1008)⁷.

⁶ Kaliyev, Bayinkol. *Kazak Tilinini Tüsindirme Sözdigi*, 2014: 105. Memlekettik Tildi Damitu İnstituti, Almatı.

⁷ Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü, 1991: 1008. Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık



Rusça Kaynaklarda Ahi Evran

Orta Asya toplumlarında Ahi Evran demek büyük tasaffuvçu “Kardeşler” tarikatının kurucusu, düşünür, kıdemli beg, usta demektir: (<http://www.trt.net.tr/russian/tvortsy-turietkskoi-istorii/2016/04/09/vielikii-tiurkskii-sufii-osnovatiel-bratstva-akhi-akhi-evran-466576>).

1172 yılında Azebaycan’ın Hoy kazasında doğmuştur. Asıl ismi Nasreddin Abdul Hakayık Mahmud bin-Ahmed olup memleketinde tahsil gördükten sonra Horasan'a gitmiş, burada Fahreddin Razi Hocanın dersine girerek felsefe ve Kur'an-ı Kerim'den bilgiler edinmiştir. Gençliğinde büyük düşünür, ilahiyatçı ve filozof Hoca Ahmed Yesevi'nin talebelerinin derslerine de girmiştir. Ahi Evran kendine has çalışma usulüyle bulunduğu bölgelerde başta dericilik ve ağaççılık olmak üzere 32'yi aşkın işin gelişmesinde ve oturmasında etkin rol oynamıştır. Karısı Fatma Bacı'nın "Anadolu Ablaları" anlamına gelen "Bacıyan-ı Rum" teşkilatını kurmasına destek vermesiyle de ün kazanmıştır. Bilhassa kendisi kurduğu "El Sanatları Kardeşleri" adındaki teşkilat 4 ana prensip temeline dayanmaktadır: dürüstlük, bilim ve bilgi, çalışkan olma. Ahi Evran'ın kurmuş olduğu teşkilat İslam bilimindeki mistisizm olarak bilinen Tasavvuf'un etrafında yoğunlaşmıştır. Bununla ilgili Ahi Evran şöyle demektedir: "... Her kimse elini, sırtını ve dilini kontrol altında tutmalıdır". Dürüst ve çalışkan olunmalı; ayrıca hırsızlık yapmamalı, kimseye kötü davranışın yapmamalı, gevezelik yapmamalı, ilgili gizlilik korumalı ve kendi kendini eğitmeli dir. Ahi Evran'ın sosyal dayanışma ve toplumsal huzura yönelik didaktik prensipleri kendi döneminde ülke genelinde rağbet görmüş, zamanla Osmanlı gibi büyük bir imparatorluğun sosyal ve toplumsal hayatını olumlu yönden etkilemeye başlamıştır. Bilgi ve tecrübe birikimi olan ilk kuşak tüccarların yayılmasında, onların kendi aralarında teşkilatlanmasında öncülük yapmış, dönemi ülkesinin güçlenmesinde, Anadolu'nun sosyal ve toplumsal bütünlüğesinde etkin rol oynamıştır. Ahi Evran döneminde kurulmuş olan "Ahilik" teşkilatı günümüze dek devam etmiştir (bkz. a.g.k.). A.Bazyants, A.Tveritinova'nın yazıları yer alan Moskova'da yayımlanan "Sovetskaya İstoričeskaya Ensiklopedya – Sovyet Tarih Ansiklopedisi'nde" geçen veriler tipik Sovyet usulünde yer almaktadır: Bir Arapça kelime olan *ahi* sözcüğünün anlamı "kardeş, benim kardeşim"dir. Müslümanların dini örgütlenmesi sonucu Abbasiler döneminde ortaya çıkan (750-1258 yıllar) Ahiler 13 yy. İran, Orta Asya özellikle Küçük Asya yörenlerinde rağbet görmüştür. Ahiler bir örgütlenme, teşkilatlanma olarak kendilerine göre sıkı kurallara sahiptir. Onların ilk dönem çalışma seyiri yeni topraklar kazanmaktı. Daha sonra şehir ortamına uyum sağlayarak zanaatkârlar ve civarı ortama yöneltmiştir. Ahilerin üst düzey yönetimini Ahi-Baba ismini taşıyan ve seçimle gelen başkan yürütür, O'na Ahi adını taşıyan atölye ve esnaf örgütlenmeleri başkanı bağlı oluyordu. Atölye başkanlarının yardımcıları çalışanlara yönelik denetlemeler yapardı. Ahiler halk örf-adetler ve dini bayram, şenliklere katılır, kendilerine has üniforma, müsiki enstrüman ve silahlannaları vardı. Ahiler Selçukluların son dönem, Osmanlıların ilk dönemlerinde sosyal, toplumsal



ve siyasi hayatlarında önemli yer almıştır. Kabileler arası kavga, yöresel anlaşmazlık ve göçebelilerin saldırılarda şehirlerin yönetimi ellerine alır (Ankara, Sivas, Bursa, Erzurum v.s.), şehri koruma ve savunmayla meşgul olurlardı. Ahiler yaşadığı yerlerin sıradan vatandaşını, esnaf ve zaanatlarını yerel feodal yapıların yersiz ve yanlış saydığı aşırı kurallarından korumayı ihmal etmezdi. 15.yy.'da da Bektaşı tarikatı ile birleşmiştir. Her şeye rağmen Ahilik geleneği Türkiye zanaat ve esnaflarının hayatında yerini korumaya ve yaşamaya devam etmiştir" (http://enc.biblioclub.ru/termin/1497627_Ahi).

SONUÇ

Binlerce yıldan beri devam eden tarihî değişiklikler dikkate alındığında dilbilimiyle halkbiliminin insanoğlunun geçmişiinde çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Toplumsal hayattan başlayarak insan yaşamının tüm kollarını kapsayan ya da o kollardan etkilenen halkbilimi, hangi millet olursa olsun geçmişinin aynası gibidir. Selçuklular kendisinden sonra kurulacak olan en uzun soluklu Türk devleti olan Osmanlı devletinin çıkışına zemin hazırlamış, büyük bir devlet mirası bırakmıştır. Ahilik teşkilatı, ticari kurumlar, mimari eserler gibi alanlarda ufuk açıcı faaliyetleri yol gösterici oldu. Yerleşik hayatı geçişte Türklerin Uygurlarda yaşadıkları süreçte olduğu gibi iç içe geçtiği Arap ve Fars unsurların içerisinde asimile olmadan İslam medeniyeti dairesinde tartışmasız büyük bir birikim oluşturdu. Ahiler, Türklerin Anadolu coğrafyasında kökleşmelerinde başrol oynadılar. Yeşevi ve Yeşevicilik geleneğinin rolü tartışılamaz derecede önem kazandı, onların yaydığı bilgi birikimiyle eğitimsel ve kültürel faaliyetleri tarih sayfasının günümüzde görünen şeklinde yazılmasına neden oldu. Böyle bir tarihî gelişme süreci içerisinde geniş coğrafaya yayılmış olan Kazak Türkleriyle Anadolu Türklerinin karşılıklı kültürel, dilsel etkileşimleri gözle görülür derecede gelişti. Türklerin yaşadıkları büyük coğrafyanın aynı kültürel mirasa sahip olduğunun kanıtlayıcı örneklerinin en güzelini teşkil etti. Çalıştığımız metinler aracılığıyla büyük kültürel verilerin ancak bir parçasının ufak bir köşesini örneklemeye çalıştık.

KAYNAKÇA

<http://anatili.kazgazeta.kz/p=7224> Erişim tarihi 15.07.2017.

http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/1967/ГИЛЬДИИ. Erişim tarihi 12.07.2017.

<http://e-history.kz/kz/contents/view/1243> Erişim tarihi: 28.07.2017.

<http://e-history.kz/kz/news/view/35>. Erişim tarihi 12.07.2017.

http://enc.biblioclub.ru/termin/1497627_Ahi Erişim tarihi 23.08.2017.

<http://imja.name/imena/imena-ujgurov.shtml> Erişim tarihi 15.08.2017.

<http://kitap.kz/about/16-aza-tilini-mbebap-s-zdigi/> Erişim tarihi 20.07.2017.



<http://www.trt.net.tr/russian/tvortsy-turietskoi-istorii/2016/04/09/vielikii-tiurkskii-sufii-osnovatiel-bratstva-akhi-akhi-evran-466576>. Erişim tarihi 22.08.2017.

<http://www.abai.kz/post/38063> Erişim tarihi 05.07.2017.

<https://kk.wikipedia.org/wiki/Қазақ> Erişim tarihi 07.07.2017.

Karasoy, Yakup (2003). “Ahi Kelimesi ve Türk Kültüründe Ahilik” *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14: 1-15

Kazak Edebi Tilinin Sözdiği (2011 15 tom; 3. tom. Til Bilimi İInstituti, Almatı.

Kazak Tilinin Kiskaşa Etimolojyalık Sözdiği (1966). Gılim Baspası, Almatı

Kazakistan Etnografyalık Kategoryalar, Uğımdar Men Ataularının Dastürli Jüyesi.
Ensiklopedia (2014). Kazakistan Ortalık Muzeyi, Almatı.

Kurilev V.P. (1976) *Hozyastvo I Materyalnaya Kultura Turetskogo Krestyanstva. Noveysee Vremya* (Köy Ekonomisinde Zanaatkârlık ve Maddiyat Kültürü. Günümüz Dönem). Akademya Nauk SSSR. İnstitut Etnografi İm. N.N.Mikluho-Maklay. Nauka Basımevi, Moskova.

Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü (1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi.

AHİ BİRLİKLERİ İLE BİZANS
LONCALARI ÜZERİNE BİR DENEME
AN ESSAY ON THE AHİS AND BYZANTINE
COLLEGIA



Prof. Dr. Ergün LAFLI
Dokuz Eylül Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü
ergun.lafli@deu.edu.tr



Özet

Akdeniz’de İ.S. 7. ve 10. yüzyıllar arasında Anadolu kıyılarında ve Karadeniz’de deniz taşımacılığı, Bizans ticaret gemileri ve Bizanslı tacirler tarafından yapılmıyordu. Bizans dış ticaretinin, daha çok lüks eşyalar ile en gelişmiş olduğu IX. yüzyıla kadar özellikle başkentin sanayisi, loncaya bölünmüş şirketler altında örgütlenmiştir. Loncaların görevlerinden birisi devletin, kent ekonomisini daha kolay denetlemesini sağlamaktır. Bir loncaya kabul edilmek için ustası, zanaatkârlık gibi vasıflar ile giriş ücreti ödenmesi gibi bazı koşullar gerekmekteydi. Mutlak olarak şart olmasa da genelde çocuk, baba mesleğini sürdürürdü. Bu koşulda bile kendiliğinden loncaya alınmazdı. Her lonca kendi başkanını seçerdi ve bu seçimden vali tarafından onaylanması gerekiirdi.

Her lonca, üyeleri için gerekli olan bütün hammaddeleri satın alır ve bunları her birine dağıtırdı. Bitmiş ürünler kentin açıkça belirlenmiş bölgelerinde ya da yerel pazarlarda o ürün için ayrılmış bölgelerde satışa sunulurdu. Ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil eden lonca teşkilatı sarayı, ordunun ve halkın ihtiyaçlarına cevap vermek ve bunun yanında zanaatkâr ile tacirlerin menfaatlerini korumak amaçlarını taşımaktaydı. Loncalar, sarayı kullandığı yüksek kaliteli ürünlerin üretimini yapan imparatorluk loncaları ve halkın tükettiği ürünlerle ilişkili olan kamu loncaları olarak ikiye ayırmaktaydı. Lonca üyelerinden birçoğu, eşlerinin, işçilerinin ve çıraklılarının kendilerine yardım ettiği evlerinde çalışırlardı.

Çıraklılar, eğitimlerine çok küçük yaşlarda başlardı. Bunu, ödenecek ücret karşılığında ustalarının onları iki yıl eğitmelerini güvenceye alan bir anlaşmayla yaparlardı. İki taraftan birinin anlaşmayı ihlali para cezasıyla cezalandırılabilirdi. Ortalama bir zanaatkârin atölyesi genelde çok küçüktü. Korinthos’taki kazılarda elde edilen bilgilere göre ustası bir zanaatkârin, nadiren ikiden çok yardımcısının olduğunu görüldüğü bu uygulama genelde kullanılmıştır. Loncadan herhangi bir sebeple çıkarılmış kişiler işsiz kalmamakla birlikte, kendisini işe alan kişi adına çalışmalar yaparak serbest olarak çalışma imkânları da vardı. Bu makalede Ahi Birlikleri ile Bizans Loncaları karşılaşılacaktır ve yeni bazı bilgiler ortaya konulma- ya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Bizans Dönemi, Loncalar, Ortaçağ, Ahiler, Anadolu.



Abstract

During the 7th and 10th centuries A.D., sea transport was carried out by the Byzantine trade vessels and Byzantine merchants on the Anatolian coast and in the Black Sea. Byzantine foreign trade is the most developed with more luxury goods IX. Up to a hundred years, especially under the capitals industry, loncalara divided companies. One of the tasks of the Loncalar is to make it easier for the state to monitor the urban economy. In order to be admitted to a longee, some conditions were required, such as master, artisanship and the payment of entry fees. Although not necessarily an absolute necessity, the child continued his father's occupation. Even in this condition, it was not taken to the loner by itself. Each guild chose his own president and this election must be approved by the public.

Each guild buys all the raw materials needed for its members and distributes them to each. The finished products were sold in clearly defined regions of the city or in the local markets for the product. The guild organization which constitutes the basis of economic and commercial life carried the aims of responding to the needs of the palace, the army and the people, as well as protecting the interests of artisans and merchants. Lonclar was divided into two categories: the empire loner who produced the high quality products used by the palace, and the public loner who was associated with the products consumed by the people. Many of the guild members worked in their homes where their wives, workers, and apprentices assisted them.

The apprentices started their training at very young ages. They did this with an agreement that guarantees their masters to train them for two years in return for the pay. A breach of agreement by either side could be punished by a fine. The average craftsman's workshop is usually very small. According to the information obtained from the excavations in Korinthos, this practice, which is seen as a master craftsman, and rarely a super-assistant, is often used. Those who were removed for any reason were not unemployed, but also had the opportunity to work freely by working on behalf of the person who hired him. In this article, Ahi associations and Byzantine rulers will be compared and some new information will be tried to be revealed.

Keywords: *Byzantium, Byzantine Collegia, Medieval Period, Ahis, Anatolia.*



Araştırmmanın birinci basamağı olarak Ahilik kavramının temeline inilmesi gerekmektedir. Bu da Ahilik kurumunun, hem sosyolojik hem de tarihsel bir olgu olarak değerlendirerek ele alınması demektir. Konunun aydınlatılması için Ahiliğin toplumsal fonksiyonlarının iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bu bakımından da ahiliğin; dinsel, ahlaksal, siyasal, eğitimsel ve sosyo-kültürel açıdan ele alınması beklenir. Böylece genel bir değerlendirme sonucu ahiliğin geçmiş toplumsal fonksiyonlarda ne gibi bir işlevle sahip olduğuna açıklık getirilerek, Bizans Uygarlığında bu tarz bir kurum olup olmadığına rolü dair yorumlar yapılabilir.

Terim olarak Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyeBILECEĞİMİZ kurumun adıdır. Otuz dördüncü Abbasi Halifesi en-Nasır LiDinillah’ın XIII. yüzyıl başlarında, fütüvvet teşkilatına bağlı olarak kurulmuş o dönemdeki Anadolu’nun sosyal, siyasal, kültürel, sanayi ve ticari şartları içinde İslâm dünyasının hiçbir yerinde görülmeyen bir şekilde biçim kazanmış, bir esnaf ve sanatkârlar teşkilatı haline gelmiştir¹. Anadolu’da bu kelime Farsça çoğul eki ile çoğullanılarak “Ahîyan” şeklinde kullanılmıştır. Ahilik kendine has isim ve özelliklerle yayılmıştır. Bunun başlıca sebebi Horasan bölgesinden Bağdat yoluyla Anadolu’ya gelen halifenin elçiliğini yapan, Evhadü’D-Din Kirmanî ile damadı Ahi Evrendir².

Fütüvvet ve Ahilik kurumları, İslam kültür ve uygarlığı içerisinde toplumsal, ekonomik, dini ve ahlaki birçok yönden önemli roller üstlenmiştir. Bu kurumlarla ilgili araştırma yapan araştırmacılar, konuya farklı açılardan olsa da bir biçimde degeinirler. Kimi, siyasal olaylardan söz ederken dolaylı da olsa bu konulara degeinmekte, kimileri de bu kurumların örgüt yapısı, kurumsal işleyiş ve örgütün meslesi, dini ve ahlaki yapılarından söz etmektedir. Ahiliğin temelini oluşturan Fütüvvet’in tarihi oluşum ve gelişimi bakımından ana kaynaklar “Fütüvvetname”lerdir³.

Ahilik, dayanışma ruhunu taşıyan, bozulmuş olan Anadolu birliğini ve toplumsal yapıyı yeniden kuran, Tasavvuf ehlini de içine alan çok fonksiyonlu bir kurumdur. Ahilik teşkilatını batıdaki ve doğudaki benzer teşkilatlardan ayıran özellik, din adamlarının da devlet adamlarının da Ahiler üzerinde herhangi bir etkisinin olmayışdır. Bunun sonucu olarak Ahilik sivil toplum kuruluşlarının en eski modelidir. Ahiler, daima toplum yararına hizmet yapmışlardır.

Ahiler seçmede, seçilmede ve idarede tamamen demokratik bir sistem içinde yaşamışlardır. Keyfilik, şahsi ihtar ve emellere kesinlikle yer verilmemiştir. Teşkilatın hak ve adalet ölçülerine riayet ederek toplumda saygın bir yer kazandıkları ve topluma hizmette kusur etmedikleri, devletle halk arasındaki koordinasyonu sağladıkları anlatılmaktadır.

Ahilik anlayışının çekirdek ilkeleri; örgütün toplumsal sorumluluğu, hizmette mükemmellik, dürüstlük, doğruluk ve ortak yaşamadır. Bu ilkelerden “hizmette mükemmel-

¹ Bayram 1991, 5.

² Demir 1999, 264.

³ Özerkmen 2004, 58.



lik”, Ahiliğin varlık nedenidir. İbn Battuta’nın da seyahatnamesinde belirttiği gibi Ahiler birer sanat sahibidir ve ortak toplumsal değerleri beraber yaşamayı hedefleyen gruplardır. Meslek sahibi olmayan bir Ahi düşünülemez. Her birey becerisine göre bir meslegen maharet ve hünerini kazanır, iş sahibi olur ve toplumsal yaşama katılır. Meslek sahibi olmanın başkalarına faydası olamaz.

Ahiliğin temel misyonu; mükemmel bireyler yetiştirmek, mükemmel topluluklara ulaşmak, dünyayı düzene koymak ve bu biçimde “insanlara ve insanlığa hizmet edebilmek”tir. Ahiler, misyonlarını yerine getirebilmek için önceki kendilerinin mükemmel olmaları gereğinin farkındadırlar. Diğer bir deyişle, Ahi önce kendisine çekidüzen vermelidir ki, inandırıcı olsun, hizmet sunabilsin. Ahiliğin misyonu bu anlamda bireyden topluma yükselişi ifade eder. Diğer bir söyleyişle, yetişmiş bireylerden oluşan topluluklar yakın ve uzak çevrelerini düzenleyip hizmet edebilirler.

Selçuklu zamanında da Anadolu’nun yerli Hıristiyan halklarının farklı bir kültür anlayışı söz konusuydu. Ancak Anadolu’ya ilk gelen Türklerin çoğu göçebe olduğu halde yerli halkların ciddi tesiri olmamıştır. Ancak İslam medeniyetinin kuruluşunda, Yakın Doğu ve Yunan kültür mahsullerini devam ettiren Irak, Suriye ve Mısır Hıristiyanlarının büyük rolü olmuştur. Anadolu’daki gelişen ve daha sonra Balkanlara uzayan Türk medeniyeti böylece Türk- İslâm medeniyetinin batıya doğru uzanması ve devamından ibare特 kalmıştır. Bizans Anadolu’sunda bu şekilde bir medeni ve iktisadî çöküş hüküm sırerken, Toroslar-Erzurum hattı ötesinde, Doğu Anadolu’da, İslâm dünyası ile medenî ve ticâri münasebetler sayesinde oldukça ileri ve canlı bir hayat vardı. Hatta Orta Anadolu’ya nazaran göze çarpan bu medeni üstünlük XIII. yüzyılda, yani Selçuklu medeniyeti yükselsemeye kadar devam etmiştir. Bu sebeple Müslümanlarla çevrili Doğu Anadolu’da yaşayan Hıristiyanlar orta Anadolu’nun Rum ve Rumlaşmış Hıristiyanlarına nispeten kültürce daha ileri bir seviyede bulunuyorlardı⁴.

Bizans kaynakları da halkın, Türk istilalarına yardımına ve hatta bazı yerlerde din adamlarının Türklerle işbirliği yaptığı hususunda bazı bilgiler vermektedir. Türkler Anadolu’ya geldikleri zaman burada başlıca etnik unsur olarak Rum ve Ermenilere rastladılar. Eski Anadolu milletlerinin varlığını koruyabildiklerine dair bilgilerimiz yetersizdir. Uzun asırlar boyunca Yunan, Roma, Bizans ve Hıristiyanlık tesiri ile Toroslar-Sinop hattının batısında kalan Anadolu genellikle Rumlaşmış bir manzara arz eder. Bu Rumlaşma sahil bölgelerinde Yunanlılarla ırkî kaynaşma ile aynı gitmiş ve kuvvetlenmiştir. İçeride büyük şehirlerde kendini koyu bir şekilde gösteren Rum ve Hıristiyan tesirleri şehirlerden ve kültür merkezlerinden uzaklaşıkça hafiflemekte ve eski etnik kimlikler varlıklarını daha belirli olarak hissetmişlerdir. İşte bu etnik zümrelerin, Türk fütuhatının gelişmesine tesiri kuvvetli olmuştur⁵. Bunun nedeni muhtemelen büyük bir göç dalgasıyla gelen sanatkârlara kolayca iş bulmak ve böylece yerli Bizans sanatkârlarıyla rekabet edebilmektir. Tutunabilmeleri için ise yaptıkları malların kalitesini korumaları ve üretimi

⁴ Turan 1973, 45-46.

⁵ Turan 1973, 47-48.



ihtiyaca göre ayarlamaları gerekti. Bu sebeplerle de sanatkârlarda, bir sanat anlayışı yerleştirildi.

Kaynaklar bize yalnız Merv şehrinden bir defada 70 bin ailenin batıya göç ettiğini haber vermektedir. Bu büyük göçte Anadolu'ya gelen Türk topluluklarının çoğu esnaf ve sanatkârdan oluşmaktadır. Bunlar Anadolu'nun ekonomik ve sosyal yaşantısında büyük değişiklik yapmışlardır. O zamana kadar, çoğu göçebe olan, Türk halkı arasında hızlı bir şehirleşme hareketi görülmektedir. Bu yeni gelenler, hem yerli Bizans halkına, hem de kendilerini buraya kadar kovalayan Moğollara karşı örgütlenmek zorundaydırlar. İşte bu nedenlerle Anadolu'nun o zamanki büyük Türk düşünürleri halkı, bu tehlikelere karşı güçlendirme ve örgütlenirme çabasına girişiler. Âşık Paşa tarihinde ve benzerlerinde, Osmanlı ordusu içinde ve onlarla omuz omuza düşmanla dövüşen gönüllü yardımcı birlikler arasında zaviyelerde güçlü milli duygularla yetiştirilmiş ahi birlikleri de sayılmalıdır. Bu gönüllü birlikler şunlardı; Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum ve Abdalan-ı Rum idi⁶.

Kentlerin düzeni ile Ahiler yakından ilgilenmişlerdir. Ahi kuruluşları Moğol rejimine ve hatta bundan sonraki döneme dekin tam hızına ulaşamamıştır⁷. Bu kuruluş üyeleri hükümetlerin zayıf oldukları dönemlerde güçlü, güçlü oldukları dönemlerde gene var olmakla beraber, geri plana çekilmişlerdir.

Ünlü Osmanlı tarihçisi Âşıkpaşazâde, Tarih-i al-i Osman adlı eserinde Türkiye Selçukluları zamanında, Anadolu'da Türkmen çevrelerde kurulan sosyal, kültürel ve siyasi kuruluşlardan biri olarak Ahiyan-ı Rum'u yani Ahi teşkilatını anmaktadır. Bu yazar Bacıyan-ı Rum, yani Anadolu bacıları denilen, Türkmen kadınlara mahsus bir örgütten de bahsetmektedir. Bu örgütün Ahi Teşkilatının kadınlar kolu olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Esasen bu iki teşkilat Selçuklu Sultanı I. Giyasettin Keyhüsrev'in ikinci saltanatı yıllarında Selçuklu Devleti'ni yeniden yapılandırma çalışmalarının bir parçası olarak devletin destek ve himayesinde kurulduğu görülmektedir. Hatta Ahi ve Bacılar için Kayseri'de bir sanayi sitesi inşa ettirmiştir.

Ahi Evren'in ilk yerleştiği yer olan Kayseri'de bu düşüncelerden dolayı büyük bir sanayi sitesi kurulduğu aktarılmıştır. Şunu da önemle belirtmek lazımdır ki sanayi sitesi olgusu şehirleşmenin çok önemli bir göstergesidir. Göçebe toplumların iktisadi hayatı hayvancılık üzerine inşa edilmiştir. Konaklanacak yer ise bu hayvanların otlayabileceği meralardır. Türklerin İslâm ile tanışmasıyla başlayan şehirleşme eski göçebe ahlâk ve değerlerinin şehirleşmeyle birlikte kısmen terk edilmesini gerekli kılmıştır. Ahi organizasyonu şehir ekonomisinin çıkardığı bir sonuç olmuştur. Bu birliklerin bizim başlangıçta tarım dışı üretim diye nitelendirdiğimiz, meta üretimine hâkim güçler haline dönüşmesi, onların aynı zamanda yerleşik hayat değerleriyle de belli bir uzlaşma içine girdiğini göstermiştir⁸.

⁶ Çağatay 1983, 261.

⁷ Chen 1979, 196.

⁸ Eryiğit 1989, 6-7.



Ahiler, Türk kitlelerinin yeni girdikleri İslâm dinine ve yeni vatan Anadolu'ya ısnıp kaynaşmalarını, yerleşik hayatı intibak edebilmelerini sağlamada önemli rol oynamışlardır. Eski inançlarla, yeni din ve inançlar, Orta Asya'dan getirilen göçebe kültürü ile Anadolu ve Orta Doğu'daki yerleşik kültürler arasında kalan Türk milletini kendine mahsus yeni bir kültür ve medeniyet sentezine ulaştırmada öncü ve rehber olmuşlardır⁹.

Bizanslılardan alınan ve Rum ahalî ile meskûn bulunan şehir ve kasabaların yalnız nüfus çoğunluğu itibariyle değil, iktisâdî faaliyetin karakteri, kültür ve yaşayış itibariyle de Türkleşmesinde o zaman Anadolu'sunun şehirlerindeki "esnaf- ahi" teşkilatına dayanan ticaret sisteminin büyük rolü vardı. Çünkü diğer eski Türk Anadolu kasabalarından, yeni alınan şehirlere gelen ve önceki zanaatlarını işlemek üzere, esnafîğa başlayan Türklerin mevcut adet gereğince derhal Ahi Teşkilatını kurmaları ve böylece her zanaat şubesinin başına bir ahi- şeyh veya ahi- kethüda geçirmelerini gerektiriyordu. Bu hal, bütün yeni Osmanlı şehirlerindeki her türlü ticârî faaliyetin Rumlardan Türklerle geçmesini zarurî kılmaktaydı. Yalnız, burada şu noktadan önemle sözünü etmek gerekir ki, ahi- esnaf teşkilatı her zanaat şubesinde Ermeni ustatların veya çıraklıların çalışmasına imkân vermiş görünülmektedir. Bursa'nın malum en eski hayatında Ermeni esnafa bol bol rastlamaktayız. Fakat Rum esnafını aynı nispette göremiyoruz. Bundan anlaşılan sudur ki, Bizans ahalisi Ahi- Esnaf teşkilatına Yahudiler ve Ermeniler kadar alışamamışlardır¹⁰.

Bu birliklerin Anadolu Türk medeniyetine özgü orijinal bir sentez olduğu ortaya çıkmaktadır. Bizans loncaları devlet tarafından bir dizi kamu göreviyle yükümlü kılmış zorunlu kuruluşlardır. Herhangi bir loncaya üye olmak ancak imparator görevlendirdiği kişilerin atamasıyla mümkün olabilmekte ve hiç kimse üye bulunduğu loncadan ayrılamamaktadır. Bu kuruluşlar yalnız tüccar ve sanatkârlar grubunu kapsamı içinde almak doyayıyla birinci planda ekonomik amaçlar taşımaktadır. Ahi birlikleri ise devlet otoritesi dışında oluşan ideolojik birliliklerdir. Sentezi fütûvvet, karmatik ve Melâmet ideolojilerinin sentezidir. Ahiler kendilerine ideolojik yakınlık içinde olan bütün gruplara açıktır¹¹.

Osmanlı müesseseleri üzerinde Bizans'ın büyük tesiri olduğu iddiası hala pek çok araştırmacının ortak görüşü olmayıp tartışmalı bir konudur. Bu konuya ilgili kapsamlı araştırma yapan Fuat Köprülü ise iddiaların doğru olmadığını ileri sürmüşdür¹². Ancak bunun yanında XII. yüzyılın ortalarından itibaren Türk toplumunun sosyal, iktisadi ve kültürel hayatında çok önemli rol oynayan Ahî birliklerinin kaynağını araştıran bazı bilim adamları isim ve biçim benzerliklerine bakarak, bu teşkilatın Bizans Loncalarının bir devamı veya fütûvvetçiliğin bir kopyası saymışlardır.

Bizans Loncaları ile Ahi Birliklerini karşılaştırdığımızda ise gerçekten de ortaya farklı sonuçlar çıkmaktadır. Ahi Birlikleri, Anadolu şehirlerindeki kültürel, siyasi ve ekonomik dayanışmayı tasavvufi eksende sağlayarak dini-mesleki örgütlenme şeklinde tabir

⁹ Yeni Türk Ansiklopedisi, "Ahilik", C. I, İstanbul, 1985, s. 43.

¹⁰ Akdağ 1995, 384-385.

¹¹ Güllülü 1977, 64-65.

¹² Köprülü 2002, 23.



edilebilir. Nitekim Ahilik temelleri İslami dönem içerisinde atılmıştır. Bizans Loncaları devlet denetiminde işlerlik kazandırılan mesleki bir örgütlenmeyken, Ahi Birlikleri devlet otoritesinden bağımsız olarak gelişip kurumsallaşan yapılardır. Bizans Loncalarına katılımın ön şartı imparator ya da imparatorun görevlendirmiş olduğu kişilere yakınlıkken, Ahi Birliğine dâhil olmak, teşkilatın rehberliği çerçevesinde sağlanır¹³. Bizans Loncaları yalnızca tüccar ve sanatkârları kabul ederken, Ahi Birliklerine giriş için prensiplerin kabulü ve iş sahibi olmak yeterliydi. Ayrıca materyalist dünya görüşünü reddeden Ahilik, hem dünya hem de ahireti birlikte düşünen bir inanca sahiptir. Bu bağlamda bakıldığında her ikisi de birbirinden farklı düşünülebilir. Ancak doğru yerden bakılacak olursa da Bizans'ta ekonominin temelinde her zaman devletin önemli bir rolü olduğu gibi Osmanlı'da da aynı şekilde olmalıdır.

Bizans imparatorluğu dönemine ait Loncalar, diğer bir deyişle Meslek Odaları hakkında günümüze kadar gelen kayıtlar, her ne kadar bu konuda kesin ve tam bir şekilde bilgi sahibi olmamız için yeterli görünmüyorsa da, yine de bu hususta bazı sonuçlara ulaşmamıza yardımcı olmaktadır.

Büyük Roma imparatorluğu zamanındaki *collegia*'lara benzemekle beraber birçok önemli değişiklik geçirmiş olan Bizans dönemindeki Lonca teşkilatı ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil etmektediler. Sarayın, ordunun, halkın ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kurulmuş bulunan bu organizasyon, diğer taraftan zanaatkâr ve tacirlerin menfaatlerini korumak amacını da taşımaktaydı. Lonca teşkilatının ortaya çıkışı Roma İmparatorluğu'nun kuruluş yıllarına kadar geri gider. İlk zamanlarda kapalı ekonomi içinde sadece toprağa bağlı üretimle başlayan, fakat zaman içinde gelişme gösteren ve özellikle toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere dülgerler, kunduracılar, bakıcılar, çömlekçiler, kuyumcular gibi el sanatlarına öncelik tanıyan meslek gruplarının kurduğu görülür¹⁴. Daha sonraları ise kültür ve medeniyetin ilerlemesine uygun olarak yeni iş grupları ortaya çıkmış ve kasaplar, balıkçılar ile maden işçileri loncalar kurulmuştur. Maden işçileri arasında yalnız demir ve bronz işçilerinin değil, ziynet eşyası yapan yani altın ve gümüş işleyen kuyumcuların da yer aldığı ve bu arada yavaş yavaş büyümekte olan küçük ticaret erbabinin ise, esas itibariyle, gıda maddeleri yani hububat, et, yağ ve şarap ticaretiyle uğraşmaya başladığı görülmektedir¹⁵.

Bugüne kadar yapılan araştırmalardan anlaşılığına göre, eski Roma'nın Lonca organizasyonundaki pek çok şart, Bizans imparatorluğu döneminde günün koşullarına uygun olarak birçok değişikliğe uğramıştır. Bunun da ötesinde Bizans Loncaları'nın gücü her zaman aynı sınırlar içinde kalmamış, zaman zaman dayandığı ekonomik ve ticari zemini aşarak devlet politikasında da söz sahibi olmuştur. Bizans'ın ilk yüzyıllarında, V.-VI. yüzyıllarda, şehir halkın yerel gruplar (*demos*) ve sirk partileri olarak devletin politik hayatına katkısı fazla olmuş, hatta bazı zamanlar işi imparatora karşı şiddet gö-

¹³ Ekinci 1990, 11-12.

¹⁴ Demircioğlu 1953, 60.

¹⁵ Demircioğlu 1953, 195.



terilerine kadar götürmüştür¹⁶. Mesela Theophanes, Kuyumcular Loncası'nın (argyropatai) imparator justinianus'a bir suikast düzenleyecek kadar ileri gittiğini yazmıştır¹⁷. Muhtemelen bu nedenlerden dolayı Loncalar, devlet idaresi tarafından daha sıkı bir şekilde kontrol altında tutulmuştur. Ancak buna rağmen yine de ekonomi ve ticari hayatlarının yanında politik önem ve değerlerini korumaya devam etmişlerdir.

Lonca üyelerinin bazlarının çok zenginleştiği, sosyal ve politik güçlere ulaşlığı bilinmektedir. Hatta bununla ilgili olarak aralarından bir patrik, bir kumandan ve iki imparator çıkardıklarını görüyoruz¹⁸. XI. yüzyılda halk grupları siyaset hayatında öyle etkisini hissettimiştir ki, bunlar dört imparatorun tahttan indirilmesinde bile büyük rol oynamışlardır. Bu olaylarla ilgili olarak kaynakların da vermiş olduğu bilgilerden, şehirdeki politik faaliyetin kalbini Loncaların oluşturduğu açıkça belliidir. Loncaların etkisi ile imparator halka gittikçe daha fazla taviz vererek, bağış ve imtiyazlarda bulunmuş ve şehirlileri memnun etme yoluna gitmiştir¹⁹.

Sonuç olarak zaman değişiklige uğrasa da Bizans'ta yüzyillardan beri akip giden bir Lonca sisteminin varlığını tespit etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Loncaların yapısını ve faaliyetlerini açıklayan kurallar, her Loncanın üyeleri arasında ve belki de bütün Loncalar arasında bir birliğin ve ortak ruhun mevcudiyetini kanıtlıyor. Üstelik bu kurallardan, her ne kadar bütün Loncaların, valinin yakın kontrolü ve idaresi altında bulunsalar bile, bazı iç idare ve hukuk işlerinde oldukça serbest hareket ettikleri sonucu da çıkarıyor. Bu durumda Ahilik teşkilatı ile İslami unsurlar dışında modern araştırmacıların aksine oldukça benzer bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Tüm Ortaçağ boyunca gerek Doğu'da gerekse Batı'da sanatçı ve zanaatçıları içinde toplayan her mesleğin kendine özgü örgütüdür loncalar. Batı'da kapitalistleşmeyle birlikte, daha Rönesans döneminden başlayarak ortadan kalkmış, Türkiye'de ve diğer gelişmemiş ülkelerde 19. YY. sonlarına dek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hemen hemen tüm toplumlarda bir lonca o meslek üyelerinin katılması zorunlu olduğu bir örgüt niteliği taşıır. Bir mesleğin icrası ancak loncaya üye olmakla olanaklıdır. Yine her yerde üç aşamalı bir hiyerarşi gösterir; çıraklık, kalfalık ve ustalık. Bir meslekte çalışabilmek için önce bir ustanın yanına çırak olarak girilir ve zamanla beceri düzeyinin artışı sonucu bağımsız iş yapabilme niteliği, ustalık elde edilir. Bugün sanat olarak nitelenen mimarlık ve ressamlık da dâhil tüm uğraşlar geçmişte loncaya bağlı icra edilirdi. Lonca sisteminin temel işlevi, talebin kısıtlı olduğu kapitalizm öncesi üretim düzenlerinde arzın da kısıtlanması sağlamaktır. Bu kısıtlama, mesleki yetkinlik düzeyinin yüksek tutulması ve aşılması zamana bağlı bir hiyerarşi sayesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca lonca, örgüt eğitim söz konusu olmadığı bir çağda pratik içinde eğitim olanağı sağlamıştır. Bununla birlikte bu eğitim biçimini nedeniyeleridir ki, lonca sisteminin egemen olduğu dönemdeki sanat üslupları ve yönelim-

¹⁶ Vryonis 1963, 289-314.

¹⁷ Theophanes I, 237.

¹⁸ Vryonis 1963, 296.

¹⁹ Demirkent 2005, 162.



leri çok yavaş bir gelişim göstermiştir. Lonca sistemi yapısı gereği sanatta ve genel olarak tüm üretimlerde değişimyi değil, eski ve geleneksel yöntemlerin sadece yetkinleştirilerek uygulanmasını yeğlemiştir.

Anadolu'da lonca sisteminin Bizans'a dek uzanan bir geçmişi vardır. Bizans'ta loncaların 'systemata' diye adlandırıldığı ve devletin sıkıyönetimi altında bulunduğu bilinmektedir. Konstantinopolis'in ve hatta diğer şehirlerin, en azından 9. yüzyıla kadar ticareti ve sanayisi, Romalıların collegiasından uyarlanan; tacirler, esnaf, zanaatkârlar ve bunların faaliyetlerini kontrol altında tutan bir nevi mesleki örgütler niteliğindeki loncalar aracılığıyla düzenlenmişti. Somateia olarak da adlandırılan bu dönemin Konstantinopolis loncalarının kayıtları eparkhosun denetimindeki kütüklerde kayda alınıyordu, ancak bu listelerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Konu hakkında en önemli Bizans dönemi kaynağı yaklaşık 10. yüzyıla tarihlenen Eparkhikon Biblion (Eparkhos'un Kitabı)adındaki çalışma olup eser sadece Konstantinopolis'teki loncalara ilişkin çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Eser, ana mesleklerin kural ve düzenlemelerini, özel olarak belirlenmiş loncalar ile devlet ile tüketici halk arasındaki ilişkileri, bunun kurallarını ve sınırlarını ayrıntılı bir şekilde belirleyen bir çalışma niteliğindedir. Eparkhikon Biblion'a göre, Konstantinopolis'te kamu loncaları ve imparatorluk loncaları olarak ikiye ayrılan bu loncalar şu meslek gruplarından oluşuyordu:

Noterler (tabularioi), kuyumcular (argiropratoi), tefeciler/bankerler (trapezitai), ipek elbise tacirleri (vestiopratoi), Suriye ipeği tacirleri (prandiopratai), ham ipek tacirleri (metaksopratai), ipek işleyicileri (katartarioi), ipek dokuyucuları (serikarioi), keten tacirleri (othoniopratai), parfüm tacirleri (mirepsoi), mum imalatçıları (kerularioi), sabun imalatçıları (saponapratai), bakkallar (saldamarioi), deri kesicileri (lorotomoi), kasaplar (makellarioi), domuz eti tacirleri (khoiremporoi), balık satıcıları (ikhthyopratai), firinci (artopoioi) ve hancılar-meyhaneciler (kapeloi) bulunmaktaydı. Bunlarla beraber marangozlar, doğramacılar, sıvacılar, taşçılar, çilingirler, boyacılar ise üstleniciler/müteahhitler (ergolaboi) grubuna dâhil edilmişti. Diğer Bizans kaynaklarından elde edilen bilgilere göre; mimarlar, doktorlar, veterinerler, heykeltıraşlar, duvarcılar, doğramacılar, çömlekçiler, cam işçileri, gümüş ve bakır ustaları, oduncular, ip imalatçıları, demirciler, ayakkabı tamircileri ve balmumu tacirlerine ait loncalar da Konstantinopolis'in günlük hayatında yerini almışlardı. Devlet, loncaların çoğuna başkente belirli bölgeler tahsis etmişti. Aynı ticaret koluğun başkentteki bütün üyeleri kendilerine ait faaliyet bölgelerinde bulunurdu. Notitia ve Eparkhikon Biblion'da yeri en kesin olarak verilen işler, kentin üç ana meydanında yer alan canlı hayvan pazarlarıdır. Koyun ve domuzlar Strategion'da, domuzlar ve paskalya kuzuları Tauros'ta (Theodosios Forumu), at ve eşekler ise Amastrianon'da satılırdı.

Türk dönemi loncaları ise, Bizans'ın külerle bağlantılı oluşumlar olarak değerlendirilmektedir. Selçuklu çağının bir anlamda lonca olarak da değerlendirilebilecek Ahi örgütleri, bir yanda İslami fütüvvet sisteminin, öte yanda da eski göçebe dayanışma geleneğinin izlerini taşıyan bir sentez sayılabilirler. Bu dönemde sanatçıların özellikle de mesleki örgüt içinde gruplaşmadıkları görülür. İslam Ortaçağ'ında sanatçı Avrupa'dakinden daha



bağımsız gibi gözükmektedir. Loncaların Batı'dakine benzer sıkı örgüt disiplinine kavuşması ancak Klasik Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde bile mimarlar ve devlet atölyelerinde çalışan sanatçılar çoğunlukla memur statüsünde bulunmuş, lonca üyesi olmamışlardır.

Ticaret, Bizans ekonomisin temel alanlarından birisiydi. Devlet, ithalat ve ihracatı %10 olarak vergilendirmiştir. İmparatorluğun en önemli ticari ürünleri tahıl ve ipektir. 7. yüzyıldaki Arap yayılması Bizans ticaretinin tahildan sağladığı sermayeyi olumsuz olarak etkilemiştir. 9. ve 10. yüzyıldaki nüfus artışı da, tahila duyulan ihtiyacı arttırdığından devlet tahıl tedarikinde ve ücretlendirmesinde önemli rol oynamıştır.

Başkentin tarihinde değişik dönemlerde erzak nüfusla orantılı olarak oldukça uyumlu bir düzeyde tutulmuştur. İmparatorluk güçlü, hükümet etkili olduğu sürece sistem iyi çalışırıdı. Hükümetin ekonomi üzerindeki denetimi gevşediğinde özel girişimler ön plana çıkararak, imparatorluğun topraklarının küçülmesi ve kaynaklarının azalmasıyla ekonomi gerilemeye başlamıştı. İtalyan gibi yabancı tüccarların ürün alıcılar olarak ortaya çıkmalarıyla uygulanmaya çalışılan sistem çökmüştür. İstanbul ve imparatorluğun diğer eyaletlerinde ticareti yapılan malların sayısı oldukça fazladır. En önemlileri arasında zeytinyağı, şarap, tuzlu balık, et, sebze, tuz, kereste, balmumu, seramik, ahşap ve keten bulunmaktadır. Ayrıca parfüm ve baharat gibi lüks maddelerin yanında yoğun olarak köle ticareti de yapılmaktaydı. Akdeniz'de 7. ve 10. yüzyıllar arasında Anadolu kıyılarında ve Karadeniz'de deniz taşımacılığı Bizans ticaret gemileri ve Bizanslı tacirler tarafından yapıyordu. Bizans dış ticareti Eparhos'un1 yakın denetimi altındadır. Ayrıca yasa ve emirlerin devamlılığının sağlanmasından ve kamu hizmetlerinden de sorumludur.

Bizans dış ticaretinin, daha çok lüks eşyalar ile en gelişmiş olduğu 9. yüzyıla kadar başkentin sanayisi, loncalara bölünmüş şirketler altında örgütlenmiştir. 7. Konstantinos'un Hükümdarın Kitabı adlı yapıtında, yalnızca başkentte en az 23 locanın olduğu bilinmektedir. Loncaların görevlerinden birisi devletin, kent ekonomisini daha kolay denetlemesini sağlamaktır. Bir loncaya kabul edilmek için usta, zanaatkârlık gibi vasıflar ile giriş ücreti ödemesi gibi bazı koşullar gerekmekteydi. Mutlak olarak şart olmasa da genelde çocuk, baba meslegini sürdürdü. Bu koşulda bile kendiliğinden loncaya alınmazdı. Her lonca kendi başkanını seçerdi ve bu seçimin vali tarafından onaylanması gerekiirdi.

Her lonca, üyeleri için gerekli olan bütün hammaddeleri satın alır ve bunları her birine dağıtırdı. Bitmiş ürünler kentin açıkça belirlenmiş bölgelerinde ya da yerel pazarlarda o ürün için ayrılmış bölgelerde satışa sunulurdu. Ekonomik ve ticari hayatın esasını teşkil eden lonca teşkilatı sarayın, ordunun ve halkın ihtiyaçlarına cevap vermek ve bunun yanında zanaatkâr ile tacirlerin menfaatlerini korumak amaçlarını taşımaktaydı. Loncalar, sarayın kullandığı yüksek kaliteli ürünlerin üretimini yapan imparatorluk loncaları ve halkın tükettiği ürünlerle ilişkili olan kamu loncaları olarak ikiye ayrılmaktaydı. Lonca üyelerinden birçoğu, eşlerinin, işçilerinin ve çıraklılarının kendilerine yardım ettiği evlerinde çalışırlardı.

Çıraklı, eğitimlerine çok küçük yaşlarda başlardı. Bunu, ödenecek ücret karşılığında ustalarının onları iki yıl eğitmelerini güvenceye alan bir anlaşmayla yaparlardı.



İki taraftan birinin anlaşmayı ihlali para cezasıyla cezalandırılabilirdi. Ortalama bir zanaatkârın atölyesi genelde çok küçüktür. Korinthos'taki kazılarda elde edilen bilgilere göre usta bir zanaatkârın, nadiren ikiden çok yardımçısının olduğunun görüldüğü bu uygulama genelde kullanılmıştır. Loncadan herhangi bir sebeple çıkarılmış kişiler işsiz kalmamakla birlikte, kendisini işe alan kişi adına çalışmalar yaparak serbest olarak çalışma imkânları da vardı.

Bizans tarihinin başlangıç döneminde ender bulunan lüks maddeler en çok Doğu'dan, mücevherler Hindistan ve İran'dan, ipekler Çin'den ithal ediliyordu. Baştan beri lüks mallar devlet tekeli olarak işlem görürdü. Özellikle ipek ve madenden pahalı malları üreten önemli atölyeler, Konstantinopolis'teki Büyük Saray'ın çevresinde kuruluydu. Bunnardan sorumlu olan imparatorluk loncaları, diğerlerinden önce geliyordu. Bu loncaların üyelerinin, gerektiğinde başkentin surlarının belli bir bölümünü savunmaları beklenirdi ve tören alaylarına katılma hakları vardı. İmparatorların bir loncayı ziyaretleri sırasında kullandıkları tribünleri, erguvan rengi ipek kumaslarla ve simli ve altın yaldızlı süslerle bezeme ayrıcalığına sahiplerdi. Erguvan Rengi Boyacılar loncası imparatorluk loncalarının en eskisiydi. İmparatorluk ailesi için gerekli olmayan eşyalar imparator tarafından devlet hazinesi yararına satılırdı.

Zaman zaman köylülerin de ürünlerini doğrudan tüketicilere satmalarına izin verilir ve seyyar satıcılar da ikinci el giysi ticaretini canlı tutarlardı. Kesilmiş ya da canlı büyüğebaş hayvan ve kümes hayvanları da aralarında bulunmak üzere bütün diğer malların ticaretini bunları valinin sapladığı fiyattan pazarlarda satarak tüccarlar yürütürdü. Ülkenin ekonomisinde aracılara yer yoktu ve valiler temel gıda maddelerinin fiyatını sabit tutabiliyorlardı. Bunun altında bir fiyatın satılmasını önlemek için hiç kimsenin yeni tutulmuş balığı balıkçılarından almasına izin verilmeyen, balıkçıların rihtimde ya da izin verilen diğer noktalarda tezgâh kurarak pişmiş balık satmalarına izin verilirdi. Şarap gibi ekmeğin fiyatı da hammadde fiyatlarındaki iniş çıkışlara göre değişirdi ama her zaman devlete bir kâr bırakacak biçimde ayarlanırdı. Fırncılar kitlik zamanlarında devletin özel dükkânlarından ekmek alabiliyorlardı. İmparatorlukta nüfusun genelini oluşturan ve devletin tahıl üretimini sağlayan kesim kırsal alanlarda yaşayan köylülerdi.

Tahıl Teselya, Makedonya, Trakya ve Bitinya'da yetiştiriliyordu. Zeytin ağaçları Güney İtalya, Mora Yarımadasında, Bitinya, Ege bölgesi ve adalar gibi imparatorluğun sahil kesimlerinde yetiştiriliyordu. Tahıl, üzüm ve zeytinliklerin olduğu denize yakın yerler Bizans ekonomisinde önemli rol oynamıştır. Balkanlar ve Anadolu'nun ufak bölümünde ise hayvan yetiştiriliyordu. İmparatorluğun diğer kesimlerinde şarap, arpa gibi tahillar, yağ çeşitleri, bugday, kuru baklagil üretimleri yapılmaktaydı. Maden, seramik, tekstil, cam, ipek, fildişi, altın ve gümüş eserler imalat ve zanaatçı işi olarak ikincil üretim sıfatıyla değerlendiriliyordu. Kırsal hayatın araç ve gereçleri genelde köylerde üretilmiştir. Aileler sepet, kandil, giysi ve seramiğin kullanıldığı gündelik eşyaları, materyalleri evlerinde üretmişlerdir. Bunnardan fazla olanlarını ise satmış veya değişim-tokuş etmişlerdir. Yalnız bazı kırsal kesimlerde uzmanlaşmış marangozluk, demircilik, dericilik gibi özel zanaat kolları da görülmektedir.



Lüks objeler daha çok imparatorlar ve yüksek dereceli memurlar gibi küçük pazar kitlesına hizmet etmiştir. Lüks obje üretimi imparatorluğun kuruluşundan beri devlet tekeline alınmış ve sıkı denetime tabi tutulmuştur. Keten, pamuk, yünlü kumaşlar, halılar ve özellikle ipek önemli Bizans tekstil ürünlerinde yer almaktadır.

Cam eserler içinde küçük şişe, lambalar, boncuk, bilezik, pencere camları, cam tesera gibi uygulama ürünleri vardır. Bunlar genelde kamu yapılarında, elit tabaka evlerinde ve kiliselerinde kullanılmıştır. Yüksek kaliteli Bizans ipekleri ise önemli devlet memurlarının kullanımı dışında yabancı hükümdarlara hediye olarak verilen bir malzemedir.

Bizans kuyumculuk endüstrisinin ürünlerinden olan mücevherler, diğer bazı lüks objelerin aksine ihrac da edilmiştir. Balkanlar, Rusya ve Avrupa'nın değişik yerlerinde Bizans mücevherleri bulunsa da bir Çin kralının mezarında 7. yüzyıla ait bir Bizans mücevherinin de ele geçirilmesi Bizans ihracatının ne kadar çok geliştiğini göstermektedir. İmparatorluk ailesi için üretilen objelerin dışında lüks maden üretiminin bir diğer önemli kısmını litürjik objeler oluşturmaktadır. Fildisi ise triptikon, diptikon, ikonalar, mobilya ve kapı aplikeleri gibi sanatsal ve işlevsel lüks sanat ürünlerinin üretiminde de kullanılmıştır. Seramik sadece ortaçağın önemli ticari ürünü değil ayrıca sikke gibi önemli bir arkeolojik kanıttır. Nüfusun çoğunuğu tarafından kullanılan seramikler pazarlarda büyük bir kitleye sahiptir. Sırsız seramikler tahlil ve yağ gibi ürünleri depolamada, peynirin tuzlu suda bekletildiği veya balık ile etlerin tuza yatırıldığı kaplar olarak, genelde şarap ve yağ ticareti yapılrken ürünlerin nakliyesinde, mutfak gereçlerinde artan talep ile birlikte gelişmiştir. Sırlı seramikler daha çok ticari ürün olarak kullanıldı. Başkent ortaçağ boyunca en önemli seramik üretim merkezi olurken, Korintos ise ikinci derecede önemliydi.

Bizans Devletinin gelirini oluşturan vergiler genel olarak dolaylı ve dolaysız vergi olmak üzere iki bölüme ayrılmaktaydı. Dolaylı vergiler, ithalat ve ihracattan alınan %10 oranındaki gümrük vergisi, pazar ve liman vergileri, üretim, satış ve tüketim vergileri, devlet izinleri için gerekli vergiler ve kayıt ücretleri olarak sınıflandırılabilir. Ayrıca devlet, şehir surlarının onarımı ve bakım için de vergi toplayabildi. Bunların yanında kırsal nüfus iş gücü olarak devletin bir başka gelir kaynağıdır. Dolaysız vergilerin ilki arazinin bulunduğu bölgenin değeri ve üzerinde yetiştirilen ürüne bağlı olarak topraktan alınan arazi vergisidir. Ancak toprağın işlenmesi için kullanılan hayvanların sayısı ve yetiştirilen ürüne göre bu vergi değişebilmektedir.

9. yüzyılda, maden işleyenleri, keten dokuyanları ve ayakkabı yapanları işe alan ve bunların üretiklerini satanlar, Konstantinopolis'teki Studios Manastırı gibi manastırlarda iş imkânı bulabiliyorlardı. Diğerleri ise belki, işçilerin büyük bir oranının köle olduğu imparatorluk atölyeleri gibi soyluların atölyelerine girebiliyorlardı.

İmparatorlardan birçoğu iş hayatına atılarak gelirlerini artırmayı başarmışlardır. Zoe, imparatorice olduktan sonra da eskisi gibi parfüm yapmakla ilgilenmeyi sürdürmüştür. Psellus'a göre yatak odasına mangallar koyarak orayı bir imalathaneye çevirmiştir. Her hizmetkâra belli bir iş verilmişti. Bazıları kokuyu şıslıyor, bazıları karıştırıyor ve diğerleri de onu damıtıyordu. 13. yüzyılda 3. Ioannes Vatatzes, kümes hayvanlarını satıp



karısına yeni bir taç alacak kadar kâr edebilmiştir. Bizanslı soylular sık sık ticaretle uğraşırlardı. Bazıları özellikle hali atölyeleri işletmekte çok başarılıydılar. 13. yüzyılda bunların en önemlileri Sparta ve Peloponnessos'ta olmasına karşın bu atölyelerin üretiminden hiçbir örnek günümüze ulaşamamıştır. Bizans'ta ipek üretiminin ilk başlarında Hazar Denizi ve Karadeniz'in Güney kıyılarında ipek böceği yetişirildi. Aynı zamanda da bol miktarda Çin ipeği ithali sürdürülüyordu. Başlarda Tyre ve Aleksandria Bizans'ın en önemli ipek üretim merkezleri olsa da Büyük Saray'ın atölyelerine dokuma tezgâhlarının konmasıyla burada çok nitelikli ipek üretilmeye başlandı. Bu atölyeler hükümdarlık tekelî olarak işletilirdi. Buralarda hem erkekler ve hem de kadınlar çalışırdı. Arapların giderek artan saldıruları sonucunda imparatorlar, atölyeleri başkente yoğunlaştırarak çevredeki atölyelerin çoğunu yedinci yüzyılda itibaren kapattırmışlardır.

Bu dönem itibariyle imparatorluk atölyelerinde üretilen her birimin, imparatorun adının ya da damgasının, ya da imparatorluğun başlıca iki lüks ürünü olan ipek ve madeni ürün ticaretinden sorumlu Eparhos'un adının ya da monogramının kumaş kenarına dokunmasıyla işaretlenmesi gerekiyordu. Bizans'ta dokunan ilk ipekler belki düzdü, fakat bir kaç yıl içinde Konstantinopolis'te örütütlü kumaşlar dokunmaya başlandı ve dokuzuncu yüzyılda dokuma sanayı en verimli dönemindeyken desenlerinin göz alıcılığı ve süsüyle olağanüstü olan ipekler büyük bir olasılıkla imparatorluk atölyelerinde dokuuyordu.

Bunların arasında görkemli brokarlar² ve altın yıldızlı ve simli kumaşlar bulunuyordu. Sade ipekler bile yoğun denetleniyordu ki, 1. Otto'nun Bizans elçisi olan Liutprand'ın görevi bittiğinde Konstantinopolis'ten ayrılrken bir tüccardan satın almasına izin verilen kumaşları ülkesine götürmesine izin verilmeydi. Bizanslıların lüks mallarının ülkeyi terk etmesine izin vermemelerindeki kökleşmiş kararlılıklar, 10. yüzyılda Venedikli tüccarlara konan vergilerde yansımaktadır. Konstantinopolis'e gelen her gemi için yalnızca iki fakat yüklü olarak giden her gemi için 15 nomismata³ ödemek zorundaydılar. Bu vergiler tüccarların mallarını Konstantinopolis'te satmalarını teşvik ederken ihracatı dizginlemeyi amaçlıyordu.

Nitelikli yünlü kumaş ve keten üretimi Bizans'ın dokuma sanayinin önemli bir dalını oluşturuyordu. Büyük miktarlar evde çalışan kadınlar tarafından dokunuyordu. Ketenin çoğu en iyi nitelikteydi. Dokumacılar bazen dokudukları ketenden giysi yapalar da çoğunlukla bu amaçla satın alınan malzemeden giysi, terziler tarafından yapıldı. Terziler bunları tunç ignelerle diker, seramikten tire makaraları kullanırlardı. Köken olarak Suriye'ye özgü olan işleme sanatı kısa bir sürede Konstantinopolis'e özgü oldu. Justinianos'un zamanında böyle usta sanatçılık gerektiren işler başkente yapılrıdı ve o da Ayasofya Kilisesi'nin ciborium'unun perdeleri için buradaki iş işleyen kadınlara başvurmuştu. Bu kadınların işledikleri desen, üç altın kemerin birbirine bağladığı üç gümüş sütundan oluşuyordu. Ortaya sırra giysiler giymiş İsa figürü işlemişlerdi. Dokuma sanayi önemliydi ama maden işleme ve kuyumculuk da aynı derecede önemliydi. Bizans tarihinin başlarında, Antichia en güzel mücevherlerin ve en seçkin ve en değerli maden objelerin üretildiği merkez sayılıyordu fakat bir kez daha Konstantinopolis kısa bir süre içinde bu eski kenti geçmiştir.



Bizans'ta kentler arasında çok etkili bir kliring⁴ olarak da adlandırılan takas sistemi vardı. Bunu kuyumcular geliştirmiş olsa da, bu işin en iyi uygulayıcısı Bizans'ın devlet bankasıdır. Büyük bir olasılıkla Bizans sikkelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte kurulan banka, insanların para alıp satabilecekleri tek kurum olmuştur. Eğer bu işi başka bir yerde yaptıkları saptanırsa, söz konusu tutara el konurdu. Parayla ilgili işlemleri yürütmenin yanı sıra, banka aynı zamanda da boğazları kullanan gemilerden alınan vergileri ve bütün gümrük vergilerini topluyordu. En baştan beri farklı alanlarda uğraşan kuyumcular arasında kesin bir ayırım yapılmıştır.

Böylelikle yalnızca gümüş işleyenlerle altın işleyenler ayrı atölyelerde çalışmakla kalmamakla birlikte kuyumculukta yaygın olarak kullanılan granül ve telleri yapanlar ve daha sonra minecilerin renklendirdiği altın bölmeleri yapanlara ayrı çalışma yerleri veriliyordu. Gümüş ve altın işleyenler arasında yalnızca kral taçları ve süsleri, nişan ve rütbe işaretleri ve görevleri gösteren rozetler ve saray ve kilise için gerekli olan tören kapları ve tabakları üretenler vardı. Maden işleyenlerden bazıları tunç işlemekte diğerleri bakır ve kurşun işlemekte ustalaşmışlardır.

Bu ustalardan maden işleyicileri ve kuyumcular, hem Hıristiyanlığa bağlı olanların gereksinme duyduğu kutsal emanetleri, haçları ve İncil kapaklarını ve süslü olanlardan yalnızca kullanış amacıyla yapılanlarına kadar değişik türde at koşumlarını da sağlamak isteydiler. Ayrıca saraya, kiliseye ve devlete mücevherleri, bezemeleri, sofra takımları ve mutfak eşyalarıyla birlikte gerekli olan tören kaplarını da yaparlardı. Bunun yanı sıra başkentte ya da eyaletlerdeki kentlerde ya da taşrada yaşayan maden işleyicileri günlük yaşamda gerekli olan sayısız nesneyi ve özellikle bıçak ve kazma, balta ve kürek aletler de yaparlardı. Madenleri işleyenler, ülkenin yaygın gemiciliği için gerekli olan zincir ve çipaları da yapmaktadır. Heykeltraşların ve inşaatçıların gereksinme duyduğu mermer ve taş gibi, maden işleyenlerin kullandığı madenlerin birçoğu da taş ocaklarında ve madenlerde çalışan mahkûmlar tarafından çıkarılıyordu. Bizans'ın ekonomik yönden varsılılığı doğrudan doğruya parasının değerinin yüksek ve sabit olmasıyla bağlantılıydı.

Fırıncılar loncası kar, talep, güvenlik yönetmeliği ve ekmeğin ağırlığı konularından sorumluydu. Bu loncanın şehrın beslenmesi açısından büyük önemi vardı. Ne onlar, ne de tahlili öğretmekte kullanılan hayvanlar zorunlu kamu hizmetinden sorumlu değildi. Bu fırıncılar loncası ile diğer loncalar arasındaki bir farktı. Diğer loncalar birçok farklı durumda siyasal erk tarafından kamusal projelerde sınırlı bir süre, ücret almadan kamu hizmetinden sorumlu idiler. Fırınlar, şehir nüfusunun beslenmesi için olmazsa olmaz kabul ediliyorlardı. Fırınlarda kullanılan yanıcı maddeler yüzünden meskenlerin altına veya yanına fırın inşa edilmesi yasaktı. Başkent, yangın açısından kötü bir üne sahipti.

Vali ve kadrosu fırıncılar loncası üzerinde sıkı bir denetim uyguladı. Buğdayın alış fiyatı, tartılar, karlar, fırıncıda çalışan insan ve hayvanların rızkı, kira, fırının ısıtılması, aydınlatılması gibi işletme masrafları denetlenirdi. Ayrıca valinin denetçisine hamurun kabarması da gösterilirdi. Buğdayın fiyatı yükseldiği veya düştüğü zaman fırıncılar valiye gider, satış için ekmeğin fiyatı düzenlenirdi.



Adil kazanç, toplumsal ve ekonomik adaleti göz önüne alan himayeci yasalar yoluyla devlet tarafından düzenlenirdi. Tüccarların karlarını arz ve talepte yaşanan dalgalandırmaların değil, ticari faaliyetlerinin hacmini artırarak elde etmeleri istenirdi.

Erken Bizans döneminde, çalışma koşulları acımasız olan büyük ekmek imalathanelerinde kaçak köleler ceza olarak çalıştırılırlardı. Bu firınların varlığı Orta Bizans döneminde sona ermişti.

Konstantinopolis, 330-1000 yılları arasında dünyanın merkezi, medeniyetin başlığı olmuştur. IV. Haçlı Seferi için şehrin önüne gelen müttefik donanmasında bulunanlar şaşkınlığa düşmüştür. Konstantinopolis hayallerinin bile ötesindedir. "Bütün yollar Roma'ya çıkar" sözünde kastedilen Roma, Konstantinopolis'tir. 330-1453 yılları arasında bütün mesafeler Konstantinopolis'teki Milion Taşı esas alınarak ölçülmüştür. Milion Taşı sıfır kilometre noktasıdır. Taşın hemen yanındaki ofiste, isteyenlere gideceği yere kadar olan yolu Konstantinopolis'e olan uzaklığını gösteren haritalar satılmıştır.

Kent yönetiminin başı, praefectus urbi/eparchos, kente imparatordan sonra gelen ikinci kişiydi. İmparatorun yokluğunda onu temsil etme yetkisine sahipti. Birinci senatör ve imparatorun danışma kurulu üyesiydi. Yiyecekten, güvenlikten, inşaatlardan, ticaretten ve üretimden sorumluyu. Pazarda fiyatları denetliyor, asayıñın korunmasını sağlıyordu. Kente tam bir yargı yetkisine sahipti. Devletin onde gelenlerinin arasındaydı. Hatta biri, III. Romanos adıyla imparator olmuştu. Her bölgede de mahalleyi, polis ve itfaileyi denetleyen vicomagistri vardı. Şehircilik kuralları çok kesindi. Yollar en az 3.5m genişlikte olmak zorundaydı. Ev balkonlarının yerden yüksekliği 4.5m olmalı, uzunluğu 3 metreyi geçmemeliydi. Eğer birisi tarihi değeri olan bir anıtın manzarasını doğrudan görmeyi talep ediyorsa bu kıymeti takdir edebilecek eğitime sahip olduğunu ispat etmek zorundaydı. Evler birbirinin güneşini kesmeyecek şekilde yapıldı.

21 ana lonca vardı, aynı kişi iki ayrı loncaya üye olamazdı. Oğul genellikle babasını izlerdi. Loncanın her üyesi sadece kendi ticareti yapabilirdi. Aracı yoktu. Her üretici malını doğrudan tüketiciye satardı. Her lonca ticaretiğini şehrin o işe ayrılmış bölümünde yapardı. Sadece yañ sebze satıcılarının şehrin her yerinde dükkânları olmasına izin veriliyordu. Bedava olarak halka sunulan bazı hizmetlerin de loncaları vardı, polis hizmeti gibi.

Söylentiye göre, Hazreti İsa'nın bebekken yıkandığı taş bezik, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Kudüs'ten Beşiktaş İskelesi'ne getirilmiştir. Fatih Sultan Mehmet zamanında Üsküdar (Bizans'ta Skoutarion) Tekfur'unun kızı ile meşhur olan Bizans'ın Kız Kulesi yiktırılarak yerine yeni yapılmış, bu yeni yapıya toplar yerleştirilmiştir. Prinkipo'ya (Büyükada) II. Justinyen döneminde (669-711), görkemli bir saray yaptırılmış, hanedanın gözden düşen fertlerinin ya da hanedana karşı olan soyluların sürgün yeri olmuştur. Ada, adını da buradan almıştır: Prinkipo, Prens Adası demektir.

Şehirde zengin fakir mahallesi ayrı değildi. Zengin evlerinin etrafında orta sınıf hatta fakirlerin evleri vardı. Zenginlerin evlerinin etrafi yüksek taş duvarlarla çevriliydi. Roma'da olduğu gibi, su kanalları halka sürekli temiz su sağlıyor, yeraltındaki kanalı-



zasyon atıkları topluyordu. Şehrin suyu tuzlu olduğu için şehrə Istranca Dağları'ndan su kemeri ile su getiriliyordu. Valens Kemeri 373 yılında tamamlanmıştı. Şehrə saldırı olduğunda su sistemi bozuluyordu. Aksi takdirde şehirde su çok boldu. Meydanlardan, köşelerden su alınabiliyor, para ödenmiyordu. Yapımına I. Konstantin döneminde başlanan Konstantinopolis'in su sistemi Vize'ye kadar uzanıyordu.

Su kaynakları kıymet sırasına göre: kaynak suyu, kuyu suyu, ırmaktan alınan su ve göl suyu olarak değerlendiriliyormuş. Kanalizasyon kanalları içine insan girebilecek şekilde yapılmıştı, senede birkaç kez temizlenirdi. Son dönemde sistem çalışmıyordu, atıklar denize boşaltılıyordu.

Konstantinopolis, büyük miktarda depolanan tahıl siloları ve pek çok su deposu ile her zaman uzun bir kuşatmaya dayanabilecek giçteydi. Denizden gelebilecek saldırılara karşı Haliç'e zincir gerilmişti. Şehrin bedava hastaneleri, sokak aydınlatması, kanalizasyonu ve itfaiyesi vardı. Günde yaklaşık 80.000 bedava ekmek dağıtılır, İmparatorların halka et, meyve ve sebze dağıttığı da olurdu. Açık hava pazarları yaygındı.

Bizans'ta hayat önemli ölçüde evin dışında geçerdi. Her sosyal sınıftan kişiler arkadaşları ve komşuları ile sokakta buluşurlar, konuşurlardı. Sokaklarda ve büyük açık forumlarda buluşmak gelenekseldi. Sokak kahveleri ve lokantalari yaygındı. Sokak müzisyenleri ve Jonglörler vardı. Pandomim ve müzikal oyunlar oynanır, sirk ve karnavallar yapılrı. Hipodromda araba yarışları gelenekseldi.

Ahiler, orta sınıf dedigimiz, toplumun serbest meslek sahipleri ile kalabalık esnaf zümresini bünyesinde toplayan bir sosyal dilimdir. Esnaf zümresinin başta gelen mesleği "debbağlık", "dokumacılık" ve "kırışçılık" idi. Ahilik, niteliği itibariyle ortaya çıkıştı, tarihsel – toplumsal fonksiyonları dikkate alınmadan, sadece bir esnaf kuruluşu olarak kabul etmek, bu kuruluşu basitleştirmek, sadeleştirerek olur. Ahilik, başlangıç itibariyle yardımlaşma – dayanışma ruhunu taşıyan, bozulmuş olan Anadolu birlliğini ve toplumsal yapıyı yeniden kuran, bu kurum ile ilişkili sufiliği (Tasavvuf ehli) de içine alan çok fonksiyonlu bir kurumdu. Bu kurum, memleketin sathına yayılmış olan büyük şehirlerden başka, küçük şehirlerdeki ve köylerde bulunan esnafi da içinde toplayan, meslekî, dinî ve tasavvufi sistem ve ilkeleri ile memlekette asayışi temin eden, icabında şehirlerin savunmasına karışan hazır bir kuvvetti. İktidar ile halk arasında denge kuvveti idi.

Ahilik anlayışının çekirdek ilkeleri; örgütün toplumsal sorumluluğu, hizmette mükemmellik, dürüstlük, doğruluk ve ortak yaşamadır. Bu ilkelerden "hizmette mükemmelilik", Ahiliğin varlık nedenidir (Collins, 1999: 33). İbn Battuta'nın da seyahatnamesinde belirttiği gibi Ahiler birer sanat sahibidir ve ortak toplumsal değerleri beraber yaşamayı hedefleyen gruplardır. Meslek sahibi olmayan bir Ahi düşünülemez. Her birey becerisine göre bir mesleğin maharet ve hünerini kazanır, iş sahibi olur ve toplumsal yaşama katılır. Meslek sahibi olmayanın başkalarına faydası olamaz.

Ahiliğin temel misyonu; mükemmel bireyler yetiştirmek, mükemmel topluluklara ulaşmak, dünyayı düzene koymak ve bu biçimde "insanlara ve insanlığa hizmet



edebilmek”tır. Ahiler, misyonlarını yerine getirebilmek için önceleri kendilerinin mükemmel olmaları gerektiğinin farkındadırlar. Diğer bir deyişle, Ahî önce kendisine çeki düzen vermelidir ki,inandırıcı olsun, hizmet sunabilsin (Tuhfa, 209). Ahiliğin misyonu bu anlamda bireyden topluma yükselişi ifade eder. Diğer bir söyleyişle, yetişmiş bireylerden oluşan topluluklar yakın ve uzak çevrelerini düzenleyip hizmet edebilirler.

Bizans Devleti’nde de Ahilik ile yakından ilişkilendirebileceğimiz yapılar mevcuttu. Bu yapılarla lonca adı verilirdi.

Konstantinopolis Loncaları

Loncaların en fazla ve etkili olduğu yer başkent Konstantinopolis idi. VII. Konstantin'in Hükümdarın Kitabı adlı yapıtında, yalnızca başkentte en az 23 locanın olduğu bilinmektedir. Ticaret sayesinde büyük bir para akışının olduğu Konstantinopolis, mali açıdan devletin gözbebeğiydi. Hemen her dönemde olduğu gibi siyaseti, ticaret ve sanayinin etkilediği bir durumda bu güçleri elde tutmak ve desteklemek de devletin esenliği ve devamlılığı için oldukça önemliydi. II. Andronikos Palaiologos (1282-1328) döneminde yaşamış düşün adamı ve yazar Thomas Magister, bir söylevinde; sanat ve zanaatların, yalnızca geçim sağlamanın yüce ve hayranlık uyandırıcı bir yolu değil, aynı zamanda iyi bir siyasal düzenin sağlam temeli ve kurucu öğeleri de olduğunu savunmaktadır. Buradan hareketle de her yurttaşın ve yiğinların üstünde olan bütün kişilerin bir uğraşları bulunması ve kütükte (mesleki sicil kaydı) kayıtlı olması gerektiğini, aksi takdirde ise büyük bir işsizlik olacağını, suçların düzeni tehdit edeceğini ve devletin ayaklanması tehiddiyle karşı karşıya kalacağı fikrini savunmuştur. Bizans da, yönetim anlayışı olarak iç ve dış ticaret ile sanayinin kontrolünü **eparkhos** adlı yöneticiler aracılığıyla elinde tutmaya çalışıyordu.

Konstantinopolis'in ve hatta diğer şehirlerin, en azından IX. yüzyıla kadar ticareti ve sanayisi, Romalıların collegiasından uyarlanan; tacirler, esnaf, zanaatkârlar ve bunların faaliyetlerini kontrol altında tutan bir nevi mesleki örgütler niteliğindeki loncalar aracılığıyla düzenlenmişti. Somateia olarak da adlandırılan bu dönemin Konstantinopolis loncalarının kayıtları eparkhosun denetimindeki kütüklerde kayda alınıyordu. Konu hakkındaki en önemli Bizans dönemi kaynağı yaklaşık X. yüzyıla tarihlenen Eparkhikon Biblion (Eparkhos'un Kitabı) adındaki çalışma olup eser sadece Konstantinopolis'teki loncalara ilişkin çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Eser, ana mesleklerin kural ve düzenlemelerini, özel olarak belirlenmiş loncalar ile devlet ile tüketici halk arasındaki ilişkileri, bunun kurallarını ve sınırlarını ayrıntılı bir şekilde belirleyen bir çalışma niteligidir. Eparkhikon Biblion'a göre, Konstantinopolis'te kamu loncaları ve imparatorluk loncaları olarak ikiye ayrılan bu loncalar şu meslek gruplarından oluşuyordu:

Noterler (tabularioi), kuyumcular (argiropratoi), tefeciler/bankerler (trapezitai), ipek elbise tacirleri (vestiopratoi), Suriye ipeği tacirleri (prandiopratai), ham ipek tacirleri (metaksopratai), ipek işleyicileri (katartarioi), ipek dokuyucuları (serikarioi), keten tacirleri (othoniopratai), parfüm tacirleri (mirepsoi), mum imalatçıları (kerularioi), sabun



imalatçıları (saponapratai), bakkallar (saldamarioi), deri kesicileri (lorotomoi), kasaplar (makellarioi), domuz eti tacirleri (khoiremporoi), balık satıcıları (ikhthyoprathei), fırıncılar (artopoioi) ve hancılar-meyhaneciler (kapeloi) bulunmaktaydı. Bunlarla beraber marangozlar, doğramacılar, sıvacılar, taşçılar, çilingirler, boyacılar ise üstleniciler (ergolaboi) grubuna dâhil edilmişti. Diğer Bizans kaynaklarından elde edilen bilgilere göre; mimarlar, doktorlar, veterinerler, heykeltıraşlar, duvarcılar, doğramacılar, çömlekçiler, cam işçileri, gümüş ve bakır ustaları, oduncular, ip imalatçıları, demirciler, ayakkabı tâmircileri ve balmumu tacirlerine ait loncalar da Konstantinopolis'in günlük hayatında yerini almışlardı.

Devlet, loncaların çoğuna başkente belirli bölgeler tahsis etmişti. Aynı ticaret kolu-nun başkentteki bütün üyeleri kendilerine ait faaliyet bölgelerinde bulunurdu. Notitia ve Eparkhikon Biblion'da yeri en kesin olarak verilen işler, kentin üç ana meydanında yer alan canlı hayvan pazarlarıdır. Koyun ve domuzlar Strategion'da, domuzlar ve paskalya kuzuları Tauros'ta (Theodosios Forumu), at ve eşekler ise Amastrianon'da satılırdı.

Özellikle ipek ve madenden pahalı malları üreten önemli atölyeler, Konstantinopolis'teki Büyük Saray'ın çevresinde kuruluydu. Elbiseciler/terziler ve erguvan rengi boyacıları, Geç Roma döneminin üç devlet loncasının devamı niteliğindeydi. Erguvan Rengi Boyacılar Loncası, imparatorluk loncalarının en eskisi olup yalnızca hükümdar ve ailesinin kullandığı malları üretmek üzere hizmet verirdi. Bu lonca Hipodrom yakınındaki Zeuksippos hamamlarında atölyeler verilerek, Herakleios zamanında (610-641) kurulmuştu. İmparatorluk ve kamu loncaları dışında, ipek ticareti ve üretimi ile uğraşan ve loncalara üye olmayan yetki verilmiş kişiler (arkhontikoi) de vardı.

Ahi Birlikleri ve Bizans Loncaları Arasındaki Farklar

Bizans Loncaları ile Ahi Birlikleri arasında belirli farklar vardır.

1. Bizans Loncaları, devlet tarafından bazı kamu görevlerini yerine getirmek üzere kurulmuş meslekî teşkilatlardır. Ahi Birlikleri ise, devlet otoritesinin dışında kurulup gelişmiştir.

2. Bizans Loncaları, devletin sıkı denetim ve gözetimi altında çalışırdı. Herhangi bir loncaya üye olabilmek için imparator ya da imparatorun görevlendirmiş olduğu kişilerden birinin onayını almak gerekiirdi. Ahi Birliklerinde ise, doğrudan bir devlet denetimi yoktur. Kuruluş yıllarda devlet, Ahi birliklerinin yönetimine karışmamıştır. Ahi Birliklerine üyelik serbesttir. Üyeliğe kabul işlemleri teşkilât yetkililerince yapılır ve devlet buna müdahale etmez, üyeleri de istedikleri zaman teşkilattan ayrılabilir.

3. Bizans Loncaları yalnız tüccar ve zanaatkârları üye olarak kabul ederlerdi. Ahi Birliklerinde ise, Ahilik prensiplerini kabul eden ve işi olan herkes üye olabilirdi.

4. Bizans Loncaları tarafından üyelerin uyulması için konulacak kaideler siyasi otorite tarafından tespit edilirdi. Ahi Birliklerinde ise, bu kaideler Ahilik kaidelerinden çıkarılarak teşkilât yöneticilerine konurdu.



5. Bizans Loncalarının kast yapısı taşımalarına karşılık, Ahi Birlikleri birlikler içinde genellikle karşılaşılan kastlaşma eğilimine karşı çıkmıştır.

6. Ahi Birliklerinde çıraklar, bugünkü tabiriyle tam bir öğrenci muamelesi görürlerdi. Çırığın mesleğini iyi öğrenememesinden veya kusurlu davranışlarından dolayı usta suçlanırıdı. Bizans Loncalarındaki usta-çırak ilişkisinde ise paraya ve anlaşmalara dayalı bir sistem mevcuttu.

Tüccarlardebbâğ (Deriden Kösele Yapan) Loncası 1346 Tarihli Yönetmeliği

1. Zanaattan biri yaşlandığı veya artık çalışamadığı için yoksulluğa düşerse, iyi tanınmış bir adamsa her hafta 7 denar (para birimi) yardım görecektir.

2. Zanaatta hiçbir yabancı çalışmayaacaktır. Ancak kentin özgür insanları arasına kabul edilmiş biri çalışabilir.

3. Hiç kimse başkasının yanında çalışan adamı, ustasının izni olmadan kendi yanına alamayacaktır. Zanaattan biri iş almış ve bitiremiyorsa, işin kaçırılmaması için zanaattan ötekiler ona yardım edecektir.

4. Herhangi bir yardımcı, ustasına karşı gerekli davranıştı göstermezse ve ona karşı başkaldırırsa adı geçen zanaattan kimse ona iş vermeyecektir. Şehremini ve Şehir Meclisi üyeleri önünde özür dilemesi gerekecektir.

5. Zanaattan insanlar yılda bir kere iki adam seçecekler ve onlar o yıl boyunca iş ve zanaatla ilgili her şeyin denetimini yapacaklar.

KAYNAKÇA

Akdağ M. (1995). *Türkiye'nin iktisadi ve içtimaî Tarihi I (1243–1452)*, Ankara: Tekin Yayınları.

Baskıcı, M. Murat (2009). *Bizans Döneminde Anadolu: İktisadi ve Sosyal Yapı*, (900-1261), Ankara.

Bayram M. (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya.

Chen C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (çev. Yıldız Moran), İstanbul: E Yayınları.

Çağatay N. (1983). *Makaleler ve İncelemeler*, Konya.

Demir G. (1999). “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşunda Ahilerin Rolü”, *II. Uluslararası Ahilik Kültür Sempozyumu Bildirileri, 13-15 Ekim*, Kırşehir.

Demircioğlu K. H. (1953). *Roma Tarihi I. Cumhuriyet 1. Kısım Menşe'lerden Akdeniz Havzasında Hâkimiyet Kurulmasına Kadar*, Ankara: TTK Yayınları.



- Demirken I. (2005). *Bizans Tarihi Yazılıları: Makaleler-Bildiriler-İncelemeler*, İstanbul: Dünya Yayınları.
- Ekinci Y. (1990). *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Eryiğit S. (1989). *Ahi Birliklerinde Yönetim ve İşletme Fonksiyonlarının Temel Yapısı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Esmek, K. (2015). "Bizans İmparatorluğunda Ticaret, Sanat ve Zanaat", Manisa.
- Güllülü S. (1977). *Ahi Birlikleri*, İstanbul.
- Köprülü F. (2002). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul.
- Özerkmen N. (2004). "Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, 2, 57-78, Ankara.
- Özerkmen, N. (2004). *Ahiliğin Tarihsel-Toplumsal Temelleri Ve Temel Toplumsal Fonksiyonları-Sosyolojik Yaklaşım*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 44(2), 57-78, Ankara.
- Theophanes (1839-1841). *Khronegraphia*, (çev. C. De Boor), Bonnae.
- Turan K. (1973). *Türkler Anadolu'da*, İstanbul.
- Vryonis S. (1963). "Byzantine Demokratia and the Guilds in the Eleventh Century", *Dumbarton Oaks Papers* 17, 289-314.

DEDE KORKUT KİTABI’NDA AHİLİĞİN İZLERİ

TRACES OF AKHISM IN THE BOOK OF DEDE KORKUT



Ergün VEREN

*Hacettepe Üniversitesi
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
(Bilim Uzmanı)
ergunveren@hotmail.com*



Özet

Ahilik, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek Türkistan, Anadolu ve Balkanlarda yaşamış olan Türklerin sanat ve meslek alanlarında yetişmelerini, ahlaki yönden gelişmelerini sağlayan bir müessesesinin adıdır. Ahiliğin amacı, zenginle fakiri, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ve sağlam ilişkiler kurarak "sosyal adaleti" gerçekleştirmaktadır. Ahilik, bu amacına, sağlam bir teşkilatlanma modeli ve köklü bir eğitim sistemi aracılığıyla ulaşmaya çalışmıştır. Bütün prensiplerini dinin asıl kaynağından alan, Ahiliğin nizamnâmelerine Fütüvvetnâme adı verilir. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticârî kaideleri bu kitaplarda yazılıdır. On iki boydan meydana gelen Dede Korkut Kitabı Orta Asya'dan batıya göçen Oğuzların XI. yüzyıl başlarındaki hayatlarını anlatan destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır. Söz konusu destanî hikâyeler Oğuz bölgesindeki Türk Boyları arasında İslâm dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında oluşmuş ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yazılı kültür ortamına aktarılmışlardır. Bu kitap Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri içерdiği için temel yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Ahilik sistemi ile Dede Korkut boyları irdelediklerinde Türk kültürel belleğinin kimi saklı değerlerini içerdikleri görülmektedir. Bu çalışmada Ahilik sistemi ile Dede Korkut boylarında varolan ve örnekleme yöntemi ile ele alınan kimi değerler, anlamacı-eleştirel yaklaşımla karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Böylelikle Dede Korkut boylarına Ahilik sistemi zemininde yaklaşalarak farklı bir analiz denemesinde bulunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Dede Korkut Kitabı, Ahilik, boy, Fütüvvetnâme, Türkoloji.

Abstract

Akhism is the name of an establishment that provides Turks, have lived from XIIIth to XIIIth century in Turkestan, Anatolia and the Balkans, can be provide growing up ethically in the field of the arts and professions. The purpose of Akhism is to realize "social justice" by establishing good and strong relations between the goal of the deceased, the rich and the poor, the producer and the consumer, the labor and the capital, the people and the state. Akhsim had tried to reach through a solid organizational model and a rooted education system for this purpose. The regulations of the Akhism, take all their principles from the main source of religious, are called Futuvatnamah. The principles, moral and commercial bases of Akhism are written in these books. The Book of Dede Korkut is a collection of twelve stories set in the heroic age of the Oghuz Turks, a nomadic tribe



who had journeyed westwards through Central Asia from the ninth century onwards. This book is accepted as one of the basic written sources because it contains information on various fields of Turkish culture. It is seen that it contains some hidden values of Turkish cultural memory, when Akhism system and Dede Korkut are examined. In this study, the system of Akhism and some values, are taken in the narratives of Dede Korkut by the sampled method, will be analyzed comparatively and the semantic-critical approach. It will be attempted to develop suggestions based on the solution of today's problems and the construction of the future this examination. Thus, it will be approached to the narrations of Dede Korkut with the ground of the Akhism systematic and will be try a different analysis.

Keywords: *The Book of Dede Korkut, Akhism, narration, Futuvatnamah, Turcology.*



GİRİŞ

Anlatıları, olayları, söylemleri ve pratikleri nasıl irdelemeli ve anlamalıdır? Anlamak için tarihselci bakış mı? Anlamacı-eleştirel yaklaşım yolu mu izlenmelidir? Tarihselci bakış ile anlatıdaki totaliter motif ve yapıları döneminin anlayışıyla ele alınır. Olaylar ve söylemler dönemi zemininde değerlendirildiğinden genelde kabullenilerek üstleri örtülür. Anlamacı-eleştirel yaklaşım ise metinlerin/ söylemlerin/ pratiklerin devamlı yaşayan organizmalar olduğunu kabul eder ve her dönemde insanlığın temel olgularının düşünülebilmesi için birer veri olarak görülür (Pehlivan, 2015: 26-27; Veren, 2016a)¹.

Ahilik² sistemi ile Dede Korkut Kitabı'ndaki³ boyalar Türk kültürel belleğinin

¹ Tarihselci bakış kavramı için Ahmet Cevizci'ye (2000: 909), atıfta bulunan Gürol Pehlivan (2015: 26, 27), terimin felsefe tarihinde çok anlamlı ve bulanık olduğunu da belirterek Doğan Özlem'i (1994: 39-40) referans göstermektedir; anlamacı eleştirel yaklaşım için de “Burada diyaktonik ve senkronik terimlerini, farklı çağrımları akla getirdikleri için özellikle kullanmaktan kaçındım. Dilthey'in kullandığı [genelgeçerlik] terimi ise, [tarihte mutlaka bir anlam arama] anlamında kullanıldığı için amaca uygun değildir” şeklinde açıklama getirmektedir.

² Ahilik, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla dek Anadolu'da Balkanlarda ve Türkistan'da yaşamış olan Türklerin sanat ve meslek alanlarında yetişmelerini, ahlaki yönden gelişmelerini sağlayan bir müessesesinin adıdır. Amacı, zenginle fakiri, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ve sağlam ilişkiler kurarak “sosyal adaleti” gerçekleştirmek olan Ahilik, bu amacına, sağlam bir teşkilatlandırma modeli ve köklü bir eğitim sistemi aracılığıyla ulaşmaya çalışmıştır. Arapçada “kardeşim”, Divanı Lügati't-Türk'te ise; (akı:) “eli açık”, “cömert” anlamında kullanılan ahi kelimesi özellikle; erdem, kardeşlik, mertlik, dürüstlük, ilimlilik, akılçılık, verimlilik ve olgunluk gibi kavramlarla özdeşleşmektedir. Ahiliğin, Anadolu'da kurulup gelişmesinde Ahî Evran'ın büyük rolü olmuştur. Bilhassa sanat erbâbı arasında çok sevilen Ahî Evran, bugünkü manada esnaf teşkilatı diyeBILECEĞİMİZ AHİLIK (kardeşlik) müessesesini kurarak birçok şehir ve kasabada teşkilatmasını sağlamıştır. Bütün prensiplerini dinin asıl kaynağından alan, Ahiliğin nizamnamelerine Fütüvvetnâme adı verilir. Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticâri kaideleri bu kitaplarda yazılıdır. Ahilik sisteminde düzen, intizam ve tedbir de önemli olmuştur. Örneğin, her esnaf grubunun bir bekçisi vardı. Çarşıyı süpürür, akşam kapanan dükkânların kontrolünü yapar kilitlenmeden unutulmuş olanları sahibine haber verir, geceleri çarşıyı beklerdi. Her esnaf grubunun bir de duâcısı vardı. Sabah namazından sonra mütevellinin (şeyh adı verilen esnaf grubunun başkanı) dairesi önünde toplanan esnafa duâ eder, bundan sonra herkes dükkânına dağılırdı. Yine her esnaf grubu tarafından semâvî dinlerin bir peygamber yahut kanaat önderlerinden biri ilk kurucu yahut pir olarak edilmiştir. Geniş bilgi için bkz.: (Ahilik Ansiklopedisi Cilt 1-2, 2014; Soysal, Tan 2013: 187; Demir, 1994; Öztürk, 2002: 1; Akça, 2001: 1; Sancaklı, 2010: 3-9; Solak, 2009: 3; Tatar ve Dönmez, 2008: 199; Tekin, 2006: 230; Tuş, 1998: 45).

³ Dede Korkut Kitabı, Oğuz bölgesindeki Türk Boyları arasında İslam dini ile tanışmalarını takip eden yüzyıllar içinde sözlü kültür ortamında olmuş ve muhtemelen XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yazılı kültür ortamina aktarılmış destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır. Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri kapsaması bağlamında Türk kültürünün temel yazılı kaynağı olarak kabul edilmektedir. Günümüzde Dresden ve Vatikan nûşaları bulunan Dede Korkut Kitabı Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Dresden Kraliyet Müzesinde Henricus Orthobius Fleischer tarafından bulunan ve “Dresden Nûşası” olarak adlandırılan kitap Türkiye'de, Azerbaycan'da, Kazakistan'da ve Türkmenistan'da yapılan çalışmalara kaynak oluşturmuştur. 1815 yılında Heinrich von F. Diez, Dresden Nûşası'nın kopyasını çıkarıp Berlin Kütüphanesine –Berlin Nûşası olarak



pek çok saklı değerlerini içeren rezervlerdir. Kuşaklar arası kültür aktarımı ile taşınan bu değerler Türk varlığının devamını sağlamaktadır.

Bu çalışmada Ahilik sistemi ile Dede Korkut boyalarında varolan ve örnekleme yöntemi ile ele alınan kimi değerler, anlamacı-eleştirel yaklaşımla karşılaşmalıdır olarak analiz edilecektir.

Neden anlamacı-eleştirel yaklaşım? Yukarıda da söz edildiği üzere tarihselci bakış ile yaklaşıldığında olaylar ve söylemler dönemine göre değerlendirilebilir ve genelde kabullenilerek üstleri örtülme yoluna gidilebilir. Anlamacı-eleştirel yaklaşımla irdelendiğinde ise, değerler ve pratiklerin devamlı yaşayan organizmalar olduğu kabul edilerek her dönemde insanlığın temel sorunlarının çözümü ve geleceğin inşasında birer veri olarak görülebilecek ve yararlanılabileneklerdir. Bu görüşten yola çıkılarak Dede Korkut boyalarına Ahilik sistemi zemininde ve anlamacı-eleştirel yaklaşım yöntemi tercih edilmiştir.

Çalışmaya “değer” kavramından hareketle başlamak yararlı olacaktır.

1. Değer Kavramı ve Ahilik

Değerler dünyası dini, toplumsal ve bireysel yönleriyle birkaç cepheye sahiptir. Bireysel yönden nezaket kurallarının çiğnenmesinin çoğu zaman fili bir karşılığı olmamasına karşın itham, isnat ve dedikodu yoluyla kınanmak ve muhatap nezdinde saygınlık kaybına uğranylabilir. Değerlerin toplumsal yönüne bakıldığında bunların toplumun geniş kesimlerince üzerinde uzlaşılan anlayışlar, düşünceler ve pratikler olduğu dikkati çek-

bilinir- bırakırken, aynı dönemde yayımladığı “Atasözler” kitabında da “Tepegöz” boyunun Almanca çevirisine yer vererek ayrıca yayınladığı bir makale ile de dünyaya duyurmuştur. 1859 yılında Theoder Nöldeke, Dresden nüshası üzerinde çeviri denemesi yapmış ise de birçok yerini anlayamadığı için yayımlayamamıştır. Türkiye’de ilk olarak 1916 yılında Kilisli Muallim Rıfat (Bilge) tarafından Berlin Nüshasının fotoğraflarından tercüme ederek yayımlanmıştır. 1938 yılında da Orhan Şaiık Gökyay, Kilisli’nin metnini Türkiye Türkçesine tercüme etmiştir. Ettore Rossi ise 1950 yılında bulduğu Vatikan Nüshası’nı 1952 yılında İtalyanca olarak yayımlamıştır. Muharrem Ergin de 1958 yılında Dresden ve Vatikan Nüshaları’nı birlikte inceleyerek bilimsel olarak kabul edilen çalışmayı yayımlamıştır. Dresden nüshası “Kitâb-ı Dedem Korkud Alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân” [Oğuz boyunun diliyle Dedem Korkud Kitabı] ismiyle, giriş ve 12 boydan oluşmaktadır. Bunlar: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Salur Kazan’ın Evi Yağmalanması Boyu, Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Kazan Bey Oğlu Uruz’un Tutsak Olması Boyu, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Kanlı Koca Oğlu Kanturalı Boyu, Kazılık Koca Oğlu Yegenek Boyu, Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi Boyu, Begin Oğlu Ermen Boyu, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu, Salur Kazanın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkarması Boyu ve İç Oğuz’a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Olduğu isimli boylardır. Vatikan nüshası “Hikâyet-i Oğuznâme, Kazan Beğ ve Gayrı” [Oğuzname hikâyesi, Kazan Bey ve diğerleri] ismiyle, giriş ve 6 boydan oluşur, Vatikan Kütüphanesi Türkçe kısmında 102 numarada kayıtlıdır. Nüshadaki boyalar: Hikayet-i Han Oğlu Boğaç Han, Hikayet-i Bamsı Beyrek Boz Ath, Hikayet-i Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığındur, Hikayet-i Kazan Begün Oğlu Uruz Han Dutsak Olduğu, Hikayet-i Kazılık Koca Oğlu Yegenek Bey, Hikayet-i Taş Oğuz İç Oğuz’ a Asi Olup Beyrek Vefatı’dır. Geniş bilgi için bkz.: (Ergin, 1998; Veren, 2016: 40 ve 2017; Henricus Orthobius Fleischer, 1831: 12; Rossi, 1952; Heinrich von F. Diez, 1811-18159).



mektedir. Bu nedenlerle değerlerden sapıldığından toplumsal ve bireysel baskıların ortaya çıkacağı muhakkaktır. İnsan, bir değere anlam yönünden iştirak etsin/ etmesin uyduğu zaman muhtemel bir toplumsal çatışmadan kaçınmış, kişisel baskılardan kurtulmuş olacaktır. Bu durum da değerin çatışma ve uzlaşma işlevini ortaya çıkarmaktadır (Teyek, 2013: 96 vd.).

Değer kelimesi, Güncel Türkçe Sözlükte “ Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin olduğu karşılık, kıymet (isim); bir şeyin para ile ölçülebilen karşılığı, bedel, kıymet, paha, valör; üstün nitelik, meziyet, kıymet; üstün, yararlı nitelikleri olan kimse; kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey (felsefe); bir değişkenin veya bilinmeyenin sayı ile anlatımı (matematik); bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi ögelerin bütünü” (URL-1, 2017) şeklinde tanımlanmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere değerle onun temas ettiği nesne arasında bir bağ vardır ve değer, yapıp edileni önemli kılan şeydir (Soykan 2007: 48).

Değerler üç başlık altında toplanmakta ve içkin değerler, aşkin değerler ve normatif değerler şeklinde sınıflandırılmaktadırlar. İçkin değerler “kavramlar, duygular ve eşya ile ilişkisinden doğan ve bilinçle çerçevelenen, inanmadan çok, bilmenin hâkim olduğu değerlerdir”. Aşkin değerler, “bireyin sosyal çevresiyle etkileşmesinden doğan değerler, kişilerarası değerlerdir. Bilgiden çok inanma üzerine kuruludur. Bu değerler ahlâk ve dindir”. Normatif değerler ise, “insandan sadır olan söz, eşya ve fillerin birbirleriyle tebdil, tağyır ve ilgasından doğan değerlerdir ve fil ile karşılaşılınca ölçü hukuk olur, söz söyle değiştirilince ölçü dil olur eşya ile değiştirilince ölçü iktisat olur” (Poyraz, 2007: 85-86). Bunun yanı sıra değerler iç içe olgular olup içkin değerleri, gerek inanç boyutu ağır basan aşkin değerlerden, gerekse kültürün belirlediği normatif değerlerden kesin çizgilerle ayırmak güçtür (Teyek, 2013: 102).

Ahilik sistemiğinin de değerler zeminindeoluştuğu bilinmektedir⁴. Ahilik değerlerini oluşturan temel ahlak ve meslek ilkelerini pek çok araştırmacı ve bilim insanı⁵ Fütüvetnâmelerden hareketle birçok maddede sıralamışlardır. Ahilik sistemiğinde “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” özellikleri şöyle belirtilmektedir:

Açık olanlar: Ahinin eli açık (cömert), kapısı açık (konuk sever), sofrası açık olmalıdır (İkramdan kaçınmamalıdır.).

Kapalı olanlar: Ahinin gözü kapalı (Kimseye kötü gözle bakmamalı, kimsenin ayıbını araştırmamalıdır), beli kapalı (Kimsenin ırzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırgan olmamalıdır), dili kapalı olmalıdır (Kimseye kötü söz söylememelidir).

⁴ Ancak bu çalışmanın konusu olmadığından Ahilik sistemiğinin değerleri, yukarıdaki açıklamalar zeminde sınıflandırma denemesine tabi tutulmamışlardır (E.V.).

⁵ Geniş bilgi için bkz.: (Aslanderen, 2016: 10-11; Anadol, 2001: 63; Ceylan, 2011; Köksal, 2011; Demir, 1998; Çağatay, 2002; Tokgöz, 2012).



Bunun dışında ahinin uyması gereken başka kurallar da vardır: Ana babaya iyilik ve ihsanda (iyilik, bağıışlama) bulunup yakın akrabayı ihmal etmemek, arkadaşlarına ve komşularına iyi davranmak, riyayı (ikiyüzlülük) terk etmek, büyülere karşı hürmetli olmak, suçları affetmek, kendisinden aşağıda bulunanlara şefkatli davranmak, sözünde ve içinde adaletli olmak, hüsnițan (iyi niyet) etmek, iyi huylu ve güzel ahlaklı olmak, işinde ve hayatında doğru, güvenilir olmak, sözünde ve sevgisinde vefalı olmak, sözünü bilmek, hizmette ve vermede ayırım yapmamak, yaptığı iyilikten karşılık beklememek, güler yüzlü ve tatlı dilli olmak, hataları yüze vurmamak, dostluğa önem vermek, kötülük edenlere iyilikte bulunmak, hiç kimseyi azarlamamak, dedikoduğu terk etmek, komşularına iyilik etmek, daima samimi davranmak, başkasının malına hiyanet etmemek, sabır ehli olmak, cömert, ikram ve kerem sahibi olmak, daima hakkı gözetmek, öfkesine hâkim olmak, suçluya yumuşak davranmak, sırlamak, gelmeyene gitmek, dost ve akrabayı ziyaret etmek, içi, dışı, özü, sözü bir olmak, kötü söz ve hareketlerden sakınmak, maiyetindekileri korumak ve gözetmek, makam ve mevki sahibi iken mütevazı olmak, güçlü ve kuvvetli olunca affetmek, ikramda ve iyilikte bulununca başa kakkamaktır (MEB 2016: 31-33).

Yukarıda sıralanan Ahilik sistemiğinin temel ahlak ve meslek ilkelerinin Türk kültürel belleğinin kimi saklı değerlerini içerdikleri görülmektedir. Bu değerlere başka hangi sözlü ve yazılı kaynaklarda rastlanılabilir? Türk kültür sahasında oluşan pek çok sözlü ve yazılı kaynakta bu değerlere rastlamak mümkündür. Bunlardan biri de Dede Korkut boylarıdır.

2. Dede Korkut Boylarında Ahilik Değerlerimin İzleri

On iki boydan meydana gelen Dede Korkut Kitabı Orta Asya'dan batıya göçen Oğuzların XI. yüzyıl başlarındaki hayatlarını anlatan destanî hikâyelerin toplandığı bir yazılı kaynaktır ve Türk kültürünün çeşitli alanlarına ilişkin bilgileri içерdiği için temel yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Dede Korkut Kitabında Ahilik sistemiğinde “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” şeklinde kurallaştırılan elin/kapının/sofranın açık olması, gözün/belin/dilin kapalı olması yönündeki değerleri içeren motif, diyalog ve karakterler bulunmaktadır.

Dede Korkut Kitabı “Mukaddime” bölümünde “... oğul atadan görmeyince sufra çekmez.” (Ergin, 1998: 74) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Ahilik sistemiğinde yer alan “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değeri ile örtüşen bu ifadeden varolan bir geleneğin aktarımı ve devamını anlamak mümkündür. Yine bu ifade ile “Mukaddime” bölümünde Türk kültürel belleğinin ortak değerlerinden biri ortaya konulurken aynı anda dolaylı bir anlatımla bu değerin kuşaklararası aktarılmasının gerekliliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır.

Dirse Han Oğlu Buğac Han Boyı’nda (Ergin, 1998: 73-77), Kam Pürenün oğlu Bamsı Beyrek Boyı’nda (Ergin, 1998: 116-153) ve Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyı’nda (Ergin, 1998: 199-206) Bayındır Han karakteri; Salur Kazanun İvi Yağmalanlığı Boyı’da (Ergin, 1998: 95-115) ise Kazan Han’ın “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değer ile örtüşen biçimde otağında ziyafet verdiği, sohbet olduğu görülmektedir.



“Açları doyurma, çiplakları giydirmeye ve borçluların borçlarını eda etme” motifi Dede Korkut Kitabı’nda sıkılıkla yer almaktadır. Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı’nda (Ergin, 1998: 225–233) Ters Uzamiş karakteri, ziyafetlere davetsiz katılan Uşun Koca oğlu Segrek karakterine “... bu oturan bigler her biri oturduğu yiri kılıcı-y ile alupdur, mere sen baş mı kesdün kan-mı tökdün aç-mı toyurdun yalıncak-mı tonatdun...” şeklinde hitap ederek “aç doyurma ve çiplak giydirmeye” pratiğine vurgu yapıldığı dikkati çekmektedir. Dirse Han Oğlu Buğac Han Boyı’nda (Ergin, 1998: 77–95) ise, evlat sahibi olmak isteyen Dirse Han karakteri hatununun telkini üzerine büyük bir ziyafet verdiği, dilek dilediği, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirerek İç Oğuz, Dış Oğuz beylerini davet ederek ziyafet verdiği, aç görse doyurduğu, çiplak görse donattığı, borçluyu borçandan kurtardığı, dua ettirdiği ve bir süre sonra hatunun hamile kaldığı anlatılmaktadır (Ergin, 1998: 81). Her iki anlatıdaki kimi motiflerin Ahilik sistematığında “elin, kapının ve sofranın açık olması” şeklindeki değeri ile örtüştüğü görülmektedir.

Dede Korkut Kitabı’nda Salur Kazanun İvi Yağmalandığı Boy’da (Ergin, 1998: 95–115) Salur Kazan karakteri av sırasında gördüğü bir rüyadan obasının saldırıyla uğradığını yorumlayarak obasına doğru yola çıkar, yurduna döndüğünde obasını saldıri sonrası talan edilmiş halde görür, kurttan/sudan/köpekten haber almak ister, köpeği takip ederek Çoban karakterine ulaşır, Çoban saldırıyla uğrayarak talan edildiklerini söyler, “Çoban böyle digeç Kazan ah itdi, akı başından gitdi, dünya âlem gözine karangu oldı, aydur: Ağzun kurısın çoban, dilin çürüsün çoban, Kadir senün alnuna kada yaszun çoban” der, Çoban zorlu bir çalışma olduğunu ve hayvanlarını ölümüne savunduğunu anlatınca Salur Kazan'a “kahır gelir”, yürür gider, Çoban'da arkasından yürüür, bir süre sonra Salur Kazan Çoban'a aç olduğunu söyler ve çobanın ikram ettiği akşamdan kalan kuzu etini yerler (Ergin, 1998: 103-104). Anlatıdan da anlaşılacağı üzere Salur Kazan karakteri statü üstünlüğünün etkisiyle Çoban karakterine kötü söz söylemeye ancak sonrasında pişman olmakta ve kendisinden yiyecek isteyerek bir yandan örtülü olarak statüyü eşitleme çabasıyla gönül alma yoluna gitmektedir. Söz konusu olay örgüsü Ahilik sistematığındaki “Ahinin dili kapalı olmalıdır (Kimseye kötü söz söylememelidir).” şeklindeki değerini anıstromakta ve örtüşmektedir.

Basat Depegözi Öldürüdüğü Boy’da (Ergin, 1998: 206–215) Aruz Koca karakterinin çobanı Konur Koca Saru Çoban karakterinin çeşme başında tecavüzüne uğrayan bir peri Tepegöz adı verilen hilkat garibesi bir canlı varlığı doğurur. Tepegöz karakteri toplumun huzurunu bozar, canlara ve mallara zarar verir. Yoğun mücadelelerden sonra öldürülür. Anlatıda, tecavüze uğrayanın yaşadığı travmanın yanı sıra eylemin oluş ve sonuçlarının toplumda yaratacağı ağır sonuçlar mecazî bir şekilde ortaya konulmaktadır. Hegel'in “Her şey ziddiyla vardır!” görüşünden yola çıkıldığında, tecavüz olayının gerçekleşmesi halinde kişisel (mağdur) ve toplumsal ölçekte travma yaşanmayacak, eylemin oluş ve sonuçları toplumda ağır sonuçlar oluşturmayacağıdır. Söz konusu olay örgüsünden kimse in irzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırlılmaması gerektiği yolunda bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bu anlatı ve varılan sonuç Ahilik sistematığındaki “Ahinin beli kapalı olmalıdır (Kimsenin irzına, namusuna, haysiyet ve şerefine saldırgan olmamalıdır).” şeklindeki değerini anıstromaktadır.



Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı'nda (Ergin, 1998: 77–95) Boğaç Han karakteri beylik alıp tahta çıkışında babasının kırk yiğidini anmaz olur, o kırk namert yiğit de eski itibarlarına kavuşmak için Boğaç'ı yok etmeye karar verirler, babasına oğlunu kötüleyen dedikodular getirerek onu oğlunu öldürmek için teşvikе başlarlar ve bir av sırasında Dirse Han oğlunu ok ile vurur. Anlatıdaki “babanın oğlunu vurması” motifи, kötü niyetli karakterlerin Boğaç karakterine kötü gözle bakmaları, ayıbını araştırmaları sonucunda gerçekleşmektedir. Söz konusu motif ve olay örgüsü Ahilik sistematığındaki “Ahinin gözü kapalı (Kimseye kötü gözle bakmamalı, kimsenin ayıbını araştırmamalıdır)” şeklindeki değeri anırtırmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Ahilik sistematığında “Ahinin açık ve kapalı olması gereken” şeklinde kurallaştırılan elin/kapının/sofranın açık olması, gözün/belin/dilin kapalı olması biçimindeki değerler ile Dede Korkut boylarında da karşılaşıldığı tespit edilmiştir.

Toplumların kültürel belleklerini oluşturan sözlü ve yazılı kaynakları birbirleriyle örtüşebilmektedirler. Ahilik sistematığı ile Dede Korkut boyları Türk kültürel belleğinin önemli sözlü /yazılı kaynaklarından ve birbirlerini anırtırmaları, birbirleriyle örtüşmeleri doğaldır.

Sonuçta bir teklif olarak kaydedilebilir ki, Akademik ortamda Ahilik sistematığını oluşturan değerler ile Türk kültürünün sözlü ve yazılı kaynakları karşılaştırılarak benzeşen/ örtüşen/ ayrısan yönlerin ortaya konulduğu “Karşılaştırmalı Ahilik kültürü değerler atlası” çalışması yapılmasında yarar görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahilik Ansiklopedisi* (2014). Cilt 1-2, Ankara: T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayıncıları.
- Akça, Bayram (2001). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Muğla’da Debağ (Tabakçılık) Esnaf Teşkilatı”, *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı 4, s. 1.
- Anadol, Cemal (2001). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Futuvvetnâmeler*, 2.Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayıncıları.
- Aslanderen, Mustafa (2016). *Esnaf ve Sanatkârların Ahilik Değerlerine Sahiplik Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Kırşehir Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cevizci, Ahmet (2000). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncıları.
- Ceylan, Kazım (2011). *Ahilik Türk-İslâm Medeniyetinde Dünyevi ve Uhrevi Sistem*, 1.Baskı, Kırşehir: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım.
- Çağatay, Neşet (2002). *Ahlakla Sanatın Büttünleştiği Türk Kurumu Ahilik Nedir?*, Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkârları Konfederasyonu, Yayın No:40.



- Demir, Galip (1994). "Ahilik", *Ahilik Yolu Dergisi*, Nisan, Sayı 86.
- Demir, Galip (1998). *Türk Kültürü Ahilik*, İstanbul: Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayıncıları, No:9.
- Diez, Heinrich von F. (1811-1815). *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften*, Berlin.
- Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı-1*, Ankara: TTK Basımevi.
- Flischer, Henricus Orthobius (1831). *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, Lipsiae [=Leipzig], 86: 12.
- Köksal, M. Fatih (2011). *Ahi Evran ve Ahilik*, 3.Baskı, Kırşehir: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım.
- Mesleki Gelişim: Meslek Ahlaki ve Ahilik (2016). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Özlem, Doğan (1994). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri-1*, Prospero Yayıncıları.
- Öztürk, Nurettin (2002). "Ahilik Teşkilatı ve Günüümüz Ekonomisi, Çalışma Hayati ve İş ahlaklı Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 7, s. 1.
- Pehlivan, Gürol (2015). *Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*, İstanbul: Ötüken Yayıncıları.
- Poyraz, Hakan (2007). *Değerlerin Kuruluşu ve Yapısı, Değerler Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayıncıları.
- Rossi, Ettore (1952). "II. Kitab-ı Dede Qorqut", *Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oğuz. Tradotti e annotati con "facsimile" del ms. Vat. Turco 102*. Citta del Caticano, 1-95.
- Sancaklı, Saffet (2010), "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), s. 3-9.
- Solak, Fahri (2009). *Ahilik Kuruluşu, İlkeleri ve Fonksiyonları*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayıncıları, Erkam Matbaası.
- Soykan, Ömer Naci (2007). *Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı mıdır? Değerler ve Eğitimi*, İstanbul: DEM Yayıncıları.
- Soysal, Abdullah. Tan, Mehmet (2013). Ahilik İlkelerinin Günüümüz İşletmelerine Yansımı: Kilis Küçük Sanayi Sitesi İşletmeleri Örneği, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, s. 187.
- Tatar, Taner. Dönmez, M. (2008). *Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu*, Doğu Anadolu Bölge Araştırmaları Yayıncıları.



- Tekin, Mustafa (2006). Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 21, s. 230.
- Teyek, Süleyman (2013). Kitâb-ı Dede Korkut'ta Diplomatik Lisân: Halkbilimi Bakımından Bir Anlam İncelemesi, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı.
- Tokgöz, Zübeyir (2012). *Ahi Evran ve Ahilik Sistemi*, 1. Baskı, Ankara: Pelin Ofset.
- Tuş, Muhittin (1998), Konya'da Esnaf Teşkilatı, *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi*, s. 45.
- Url-1 (2017). Güncel Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59b8ea728e1663.06965074. (Erişim: 13.09.2017).
- Veren, Ergün (2016). Dede Korkut Kitabı Dresden'e Niksar'dan mı Gitti?, *Türk Dili Dergisi*, CX, 777: 40-44.
- Veren, Ergün (2016a). "Dede Korkut Kitabı'nı Nasıl Anlamalı?", *III. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi Bölümü, 19 Kasım 2016, Ankara.
- Veren, Ergün (2017). *Dede Korkut Kitabı'nın Türkiye'deki Popüler Yayınları Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türk İstatistik Enstitüsü.

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN AHİLİKLE IRTİBATI

THE CONNECTION OF HAJI BAYRAM WALI WITH
AKHISM



Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi



Özet

Ankara öteden beri, Ahi Ervan'ın 1240'lı yıllarda Kırşehir'e gelişiyile Ahilik kurumunun çabucak yaşesrdiği bir sosyo-kültürel havza olarak dikkat çeker. Ahi Şerefeddin'in ve Ahi Elvan'ın 1280'li yıllarda At Pazarı, Saman Pazarı ve Koyun Pazarı gibi ana ticaret arterlerinin merkezine camilerini, zaviyelerini inşa etmişlerdi. Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra Hacı Bayram tekke ve zaviyesinin 1415'te inşasıyla birlikte, aynı antik tepe üzerinde, Ahi Yakup ve Ahi Tura mescit ve zaviyelerinin yükseldigini görüyoruz. Hacı Bayram-ı Veli'nin bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı içerisinde gerek tahsil yıllarında talebe ve daha sonra Kara Medrese müderrisi olarak yer aldığı görüyoruz. Bazı kaynakların onu Ahi Sultan şeklinde adlandırması, yetiştiği sosyal yapıya uyum halinde katılmış olarak görülür. Müderris iken ahilikle ilgili organik bir irtibat kaynaklarda geçmemektedir. Ancak orta Anadolu'nun önemli bir ahilik merkezinde olmasını göz önünde tutarsak, onun Ahilik atmosferinden etkilenmemesi düşünülemez. Bir sosyoloji kanunu olarak toplum-birey etkileşimi, etkilenme veya etkileme şeklinde kaçınılmazdır. Daha sonra Ebu Hamîdüddin-i Aksarayî'nin (ks) manevi terbiyesine girip seyr u sülük'unu ikmal eden Hacı Bayram-ı Veli 1412'de şeyhinin ahiret yurduna irtihal etmesinden sonra memleketi Ankara'ya gelir. İşte bu tarihten itibaren Hacı Bayram-ı Veli'nin tekke camisini inşa ettigini ve ortaya koyduğu etkinlikler bakımından Ahilik yapılanması sergiledigini görüyoruz. Onun özellikle şehrin fakir, yoksul, muhtaç kesimine yönelik faaliyetleri, el emeğini teşvik eden bir anlatım tarzında sosyo-ekonomik ve sosyo kültürel hayatı katıldığını görüyoruz. Etrafında bakircılık, değirmencilik, çiftçilik, ticaret yapanlar kadar Mahmut Paşa gibi askeri bürokrasiden, Yazıcıoğluulları, Akşemseddin, Eşrefoglu Rumi gibi müderrislerden yani ilmiye sınıfından bir halka oluştuğu görülmüyor. Hacı Bayram-ı Veli Hazretileri, bulunduğu dönemde hareket halindeki yarık toplulukları toprağa yerleşmeleri ve Anadolu Türk kolonları oluşturmaya çalışması, bölgenin İslamlaması açısından büyük önem arz ediyordu. Kalıcı yerleşim birimleri kasabalar, şehirler, sanat ve ziraatin gelişmesi, Müslüman Türk unsurların Anadolu topraklarında kökleşmeyeine büyük devlet olma yolunda önemli merhalelerden geçmesine yol açtı. Bu tebliğde Hacı Bayram-ı Veli'nin Ahilik teşkilatı ile irtibatını ele alacağız.

Anahtar Sözcükler: Hacı Bayram-ı Veli, Ahilik, Tekke, Zaviye.



Abstract

Ankara draws attention all along as a socio-cultural basin where Akhi organization rapidly shot forth by the arrival of Ahi Ervan to Kırşehir in 1240s. In 1280s, Akhi Serefeddin and Akhi Elvan built their mosques and zawiyyas to the centers of main commercial arteries such as At Pazari (Horse Market), Saman Pazari (Straw Market) and Koyun Pazari (Sheep Market). About a century after that date, with the construction of Haji Bayram dervish lodge and zawiya in 1415, on the same Ancient peak, we observe Akhi Yakup and Akhi Tura masjids and zawiyyas rising. Within this socio-economic and socio-cultural structure we see that Haji Bayram Wali appear as a student in his education years and later as a Black Madrasah Professor. Some sources name him as Akhi Sultan because he is regarded as he is harmoniously involved in the social structure where he grows up. While he was a Professor, an organic connection with Akhism is not encountered in the sources. However, if we consider that he was located in an important Akhism center of Middle Anatolia, that he was not affected by the atmosphere of Akhism is unthinkable. Community-individual interaction as a sociology law is inevitable in form of being influenced or influencing. Later on, Haji Bayram Wali, who entered into the spiritual decency of Hamiduddin-Aksarayi and completed his seyru suluq, came to his hometown Ankara after his Shaikhs passing away in 1412. From this date on, we notice that Haji Bayram Wali built Tekke Mosque and displayed Akhisim settlement in terms of the activities he put forth. We observe his activities especially towards the poor, destitude and needy people and his participation to the socio-economic and socio-cultural life through his encouraging approach towards manual labor. It is seen that there were people around him occupied with coppersmithing, miling, farming, trading as well as people from military bureaucracy like Mahmed Pasha, also professors from the ulama class like Yaziciogullari, Akshemseddin, Esrefoglu Rumi. Haji Bayram Wali was of vital importance in his period in terms of adopting nomads a sedentary life, his struggling to constitute Anatolian Turkish colons and the islamisation of the area. Permanet settlement units, towns, cities, development of art and agriculture gave rise to the rooting of Muslim-Turkish elements over the Anatolia lands and passing through important stages on the way to becoming a big state. We will discuss the connection of Haji Bayram Wali with Akhi community through this paper.

Key Words: Haji Bayram Wali, Akhism, Takkah, Zawiya.



GİRİŞ

Ankara öteden beri, Ahi Evran'ın 1240'lı yıllarda Kırşehir'e gelişiyile Ahilik kuru-
munun çabucak yeserdiği bir sosyo-kültürel havza olarak dikkat çeker.

Ahi Şerefeddin'in ve Ahi Elvan'ın 1280'li yıllarda At Pazarı, Saman Pazarı ve Ko-
yun Pazarı gibi ana ticaret arterlerinin merkezine camilerini, zaviyelerini inşa etmişlerdi.

Bu tarihten yaklaşık bir asır sonra Hacı Bayram tekke ve zaviyesinin 1415'te inşa-
siyla birlikte, aynı antik tepe üzerinde, Ahi Yakup ve Ahi Tura mescit ve zaviyelerinin
yükseliğini görüyoruz.

Hacı Bayram-ı Velî'nin bu sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı içerisinde gerek
tahsil yıllarında talebe ve daha sonra Kara Medrese müderrisi olarak yer aldığı görü-
yoruz.

Bazı kaynakların onu Ahi Sultan şeklinde adlandırması, yettiği sosyal yapıya uyum
halinde katılmış olarak görülür.

Müderris iken ahilikle ilgili organik bir irtibat kaynaklarda geçmemektedir. Ancak
orta Anadolu'nun önemli bir ahilik merkezinde olmasını göz önünde tutarsak, onun Ahili-
k atmosferinden etkilenmemesi düşünülemez. Bir sosyoloji kanunu olarak toplum-birey
etkileşimi, etkilenme veya etkileme şeklinde kaçınılmazdır.

Daha sonra Ebu Hamîdüddin-i Aksarayî'nin (ks) manevi terbiyesine girip seyr u
sûlukunu ikmal eden Hacı Bayram-ı Velî 1412'de şeyhinin ahiret yurduna irtihal etme-
sinden sonra memleketi Ankara'ya gelir. İşte bu tarihten itibaren Hacı Bayram-ı Velî'nin
tekke camisini inşa ettiğini ve ortaya koyduğu etkinlikler bakımından Ahilik yapılanması
sergilediğini görüyoruz.

Onun özellikle şehrin fakir, yoksul, muhtaç kesimine yönelik faaliyetleri, el emeği-
ni teşvik eden bir anlatım tarzında sosyo-ekonomik ve sosyo kültürel hayatı katıldığı
görüyoruz.

Etrafında bakırcılık, değirmencilik, çiftçilik, ticaret yapanlar kadar Mahmut Paşa
gibi askeri bürokrasiden, Yazıcıoğluulları, Akşemseddin, Eşrefoglu Rumî gibi müderris-
lerden yani ilmiye sınıfından bir halka oluştuğu görülüyor.

Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri, bulunduğu dönemde hareket halindeki yörük toplu-
lkları toprağa yerlesmeleri ve Anadolu Türk kolonları oluşturmaya çalışması, bölgenin
İslamlaşması açısından büyük önem arz ediyordu. Kalıcı yerleşim birimleri kasabalar, şe-
hirler, sanat ve ziraatın gelişmesi, Müslüman Türk unsurların Anadolu topraklarında kök-
leşmelerine büyük devlet olma yolunda önemli merhalelerden geçmesine yol açıyordu.

Medrese kökenli ilmiye merkezli kişilik yapılanması, şeyh olduktan sonra kendisine
arti değer kazandırarak toplumda zaten var olan Ahilik dayanışmasını daha da etkin hale
getirdi.



Hacı Bayram-ı Veli'nin Ahilik felsefesi doğrultusunda yaptığı bazı faaliyetler şunlardır.

1. Dergâhın bütün insanları sınıf farkı gözetmeksizin toplayıp/toparlayıp sohbet ve ilim meclislerinde insanlık kalitesine artı değer kazandırması
2. Maneviyat erleri öze insanlar yetiştirip topluma hizmete göndermesi
3. El emeği ile geçinme ve asalak olmama ruhunu teori ve pratikte canlandırması
4. Ankara'nın tüm sadaka ve zekâtını tek elde toplayıp günümüz SSK vb. gibi kuruluşlara benzer şekilde muhtaçlara dağıtımını yapması
5. Ticari ahlaka hizmet etmesi
6. Toplumu toprağa yerleşik bir hayat tarzına yönlendirmesi
7. Âyende ve revendeye (gelen-giden yolculara) iâşe-ibâte hizmeti vermesi
8. Padişahın kendisine hediye ettiği etlik civarındaki büyük arazide müritleriyle beraber ziraat hayatına yönelik topluma üretici unsur olarak katkıda bulunması
9. Toplumsal yardımlaşma açısından imece usulünü uygulamaya koyması

Ankara'da çok güçlü bir şekilde var olan Ahilik sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısında Hacı Bayram-ı Veli'nin aynı formatta yerini alması önemli bir olaydır.

Kendisi Çavuşbaşı, müderris, hacı vs. gibi unvanlarla anılırken “ahibaşı” ve “ahi” gibi bir unvanla anılması onun toplumdaki varlık sebebi ve hikmeti açısından kabul edilebilir gözükmemektedir.

Esasen toplumun şeyhleri, esnafı, ilim ricalı, bürokratları, askerleri, küçük-büyük rütbe farkı gözetmeksizin aynı “Ahilik” potası içinde yek pare sosyo-kültürel bir yapı içinde şekillenmişti.

Mutasavvifimiz Hacı Bayram-ı Veli'nin tarihin o dönemindeki bu akışından uzak kalmaması, onun topluma rağmen değil, toplum için olduğunu gösterir.

İşte Hacı Bayram-ı Veli (ks) Osmanlı'nın ucundaki Ankara'da ticaret, ziraat, ilim, maneviyat hizmetkarlığı yaparken, yedi yüz kilometre uzaktaki sultan II. Murad'la olan mürşid-mürid ilişkisini sürdürerek geniş bir hayat açılım yelpazesinin tam merkezinde mevziini almıştı.

Bu yönünü göz önünde tutarsak, Hacı Bayram-ı Veli Hazretlerinin (ks) günümüz modern insan entelektüel yapılanmasına “model-şahsiyet” olarak pek çok mesaj iletliğini söyleyebiliriz.

O zamanın Anadolu'sunun insan dokusu ile günümüz Anadolu insan dolusu arasında temel itibarıyle fazla bir ayrim söz konusu olmaması açısından Hacı Bayram-ı Veli'nin (ks) günümüzde, özellikle ticârî ahlak yönyle örnek alınması gerektiğini düşünüyoruz.

HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVvet ANLAYIŞI VE TEŞKİLATI

**THE FUTUWWA UNDERSTANDING AND
ORGANIZATION IN THE PERIOD OF CALIPH
AL-NASIR**



*Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
fatihguzel75@hotmail.com*



Özet

Başlangıçta asil, yiğit genç anlamında daha sonra gençlik organizasyonları anlamında kullanılan fütüvvet, zamanla tasavvufdan etkilenerek ahlakî ve dini bir boyut kazanmış, esnaf kesiminde de teşkilatlanarak asurlar boyu İslâm dünyasını etkilemiş bir kurumdur. Sosyal değişim sonucu hızlı bir şehirleşmeye maruz kalan Ortadoğu toplumlarında aşiret yapısı çözülmüş, kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisinde kişilerin yetenekleri ön plana çıkmış, cemaat ilişkilerinin yerini cemiyet ilişkileri almıştır. Bu şartlar gençlerin bir araya gelmesini tetiklemiş fityan adı verilen farklı gençlik grupları ortaya çıkmıştır. 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olan Nâsır li-Dinillâh 604/1207 yılında bütün fityan gruplarını birleştirecek “Seyyidü'l-Fityan” olmuştur. Nâsır li-Dinillâh farklı fityan gruplarını, ahlakî ve tasavvufî bir çerçeve dâhilinde yapılandırarak toplumun her tabakasını kapsayacak mezhepler üstü, toplumda birlik ve beraberliği sağlayacak millî bir akım oluşturmayı amaçlamıştır. Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti yeniden tanzim etmesi fütüvvet tarihinde önemli bir yer tutar. Dağıntı, çoğu zaman birbiriley çatışan yerel kurumlar halindeki fityan birlikleri devlet destekli merkezi bir örgüt haline gelerek daha geniş bir coğrafyada hızlı ve güclü bir şekilde yayılma imkânı bulmuştur. Abbâsîler başıbozuk, başına buyruk gençlik gruplarını kontrol ederek gücünü artırmış, sultanlar fütüvvet libası giydiren halife, hilafetin nüfuzunun artırarak, Müslümanları mezhepsel farklılıklarını bir yana bırakarak fütüvvet ruhu etrafında kendi riyasetinde birleştirmeyi amaçlamıştır.

Anahtar Sözcükler: Nâsır li-Dînillâh, Abbasiler, Fütüvvet, Fityan, Bağdat.

Abstract

The futuwwa which is initially used to mean noble, brave young and youth organization; is a institution that acquired a moral and religious dimension impressing by sufism in time, affected Islamic World for centuries by organizing from artisans. In Middle Eastern communities who were exposed to rapid urbanization as a result of social change; tribal structure dissolved, consanguinity lost its importance, talents of people came into prominence in the city economy, community relationship took place of congregational relationship. These conditions triggered young people to come together and different youth groups emerged which is called “fityan”. Al-Nasîr li-Dîn Allah joined to futuwwa in 1182 and became “seyyidü'l-fityan” by combining all the “fityan” groups in 1207. Al-Nasîr li-Dîn Allah aimed to generate a national and supra- sectarian movement that provides unity and solidarity in society and covers every layer of society by structu-



ring different “fityan” groups within a moral and sufistic framework. Al-Nasir li-Din Allah’s redesign on futuwqa, holds an important place in the history of futuwqa. Fityan unions who were local institutions that conflict with each other and disorganized, became a state-backed central organization and spread rapidly and strongly in a wide geographical area. State increased its power by controlling the unamenable and undisciplined youth groups. Caliph who clothes futuwqa wear for Sultans, aimed to unite Muslims in its own right around the spirit of futuwqa by putting denominational differences up and inceraseing the penetration of the caliphate.

Keywords: *Al-Nasir li-Din Allah, Futuwqa, Abbasids, Fityan, Bagdat.*

GİRİŞ

Fetâ kelimesinden türetilen fütüvvet, gençlik, yiğitlik, mertlik anlamına gelmektedir. Fütüvvet, kahramanlık, cömertlik, cesaret ve toplumsal hizmet duygularıyla donanmış üstün ahlaklı asıl gençler yetiştirmeyi amaçlayan bir yoldur. Tarihsel süreç içinde iki tip fütüvvet anlayışından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki gençlerin bir araya gelerek, birlikte zaman geçirme amacıyla oluşturdukları, fütüvvet, gençlik grupları ki bunlara fityan birlikleri denilmektedir. Diğer fütüvvet düşüncesi ise tasavvufa gelişen fütüvvet düşüncesi ki üstün ahlaklı, kendisini küçük, kardeşlerini büyük görmek, iyi ahlaklı ve cömert, vefali, güvenilir, merhametli, konuk sever, mahcup ve civanmert olmaktadır. Kardeşini, kendi nefsine tercih edip, kendisine yapılmasını istediği tüm iyiliklerin ziyadesiyle ona yapılmasını, kendisine yapılmamasını istediği herhangi bir kötüluğun zarresini dahi kardeşine yapılmamasını istemek fütüvvet ahlaklı gereğidir. Mutasavvıflara göre fütüvvet peygamberlerden kalma ahlak yoludur.

Fütüvvetin tanımlamalarında her ne kadar mistik ve tasavvufi yön öne çıksa da fütüvvetin ilk örnekleri daha ziyade kendilerine has değerleri ve ilkeleri olan, bir reisin etrafında kenetlenmiş gençlik grupları şeklinde ortaya çıkmıştır. Ahlaki anlamda zayıf olan fityan grupları zaman zaman toplumsal sıkıntılara da sebebiyet vermiştir. Halife Nâsır li-Dinillâh’ın fütüvveti yeniden tanzimiyle tasavvuf düşüncesinde yer alan fütüvvet ile gençlik grupları birleştirilmiştir. Bu noktadan sonra fütüvvet gençlik ideallerini ve heyecanını toplumsal ideallere yönlendirmeyi amaçlayan bir teşkilat ve düstur haline gelmiştir.

Nâsır Li-Dinillâh’ın Fütüvvete Girişî

Nâsır li-Dinillâh 575-622/1180-1225 yılları arasında yaklaşık 46 yıllık bir zaman dilimiyle en uzun süre hilafet makamında kalan Abbâsî halifesidir. Nâsır li-Dinillâh, hâkimiyet alanı sadece Bağdat ve çevresine sıklmış olan Abbâsî hilafetini yeniden siyasi bir güç haline getirmek için siyasi, askeri, fikri, içtimai reformlar gerçekleştirmiştir. İslâm dünyasının parçalandığı, haçlı ve Moğol istilası gibi harici saldırlar maruz kaldığı bir dönemde hilafet makamında bulunan Nâsır li-Dinillâh, İslâm dünyasını kendi riyase-



tinde birleştirmeyi amaçlamış bir liderdir. Nâsır li-Dinillâh, Şîî- Sünî mezhep çatışması altında parçalanmış Irak halkını fütüvvet çatısı altında birleştirerek toplumsal birliği sağlamayı amaçlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, sütkardeşi Rezîb b. Rezin ve yakın dostu Muhammed b. Yahya'nın tavsiyesi ile 578/ 1182 yılında fütüvvete dahil olmuştur. Halifenin bu iki yakını halifeye Bağdat'ın Ruhhasiyye fityan reisi Basralı Şeyh Abdülcebbar b. Salîh'ten bahsetmişler, halife de Şeyh Abdülcebbar ve oğlu Yusuf'u saraya davet edip, onlarla görüşükten sonra şeyhin elinden fütüvvet şalvarı giymiştir. Halife, Şeyh Abdülcebbar ve oğluna 500 dinar hediye vermiştir (Eyyûbî, 2005:112). Ayrıca Halife Nâsır li-Dinillâh, Şeyh Abdülcebbar için Bağdat'ta bir ribat yapmıştır. Halife zaman zaman şeyhi bu ribatta ziyaret etmekteydi (Eyyûbî, 2005:203). Halife Nâsır li-Dinillâh ile birlikte fütüvvete Kâdî'l-Kudât ed-Demegânî, Hanefî âlimi Ali b. Abdîllah el-Hanefî ve Hanbelî âlimi Abdülmugîs b. Zuheyr el-Hanbelî de dahil olmuştur (Hatşatrayan, 1998: 93).

Halife Nâsır li-Dinillâh her ne kadar 578/1182 yılında fütüvvete dahil olmuşsa da ancak 604/1207 yılında bütün fityan gruplarını birleştirip “Seyyidü'l-Fityan” olmuştur (İbnü's-Sâî, 1934:IX/221-222) . Nakkaş Ahmed, Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fityan birliklerini birleştirmesi ve fütüvveti yeniden tanzimi ile ilgili söyle demektedir: “Fütüvvet bölgeleri, şaşkın bir halde çöllere düşmüş, haktan sapmıştır. Batıllara sarılmışlardı. Dileklere yapışmışlardır. Azgınlık yollarına girmişler, hidayet yollarından ayrılmışlardır. Fitnelerde bulunmak, bid'atlere sarılmak, hileler yapmak, düzenler düzmek için tevillere koyulmuşlardır. Onlara kötülük üst olmuþtu. İçlerine sapıklık hâkim kesilmiştir. Hileleri artmış, fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmış, bilgisizlikleri sağlamlaşmış, pekişmiş, ululanmaya, cedelleşmeye meyilleri kuvvetlenmiştir. Bu hal Ulu Tanrı'nın efendimiz, ulumuz, imamet şeceresine mensup, Peygamberlik bahçesinin (gülü) Abbas soyundan Tanrı halifesi, Mü'minler imamı âlemler Rabbinin halifesi, Mü'minler imamı Nâsır li-Dinillâh vasıtasıyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, alâmetlerini yükseltmesine ve ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.” (İbnü'l-Mi'mar, 1958: 63).

Halife Nâsır li-Dinillâh döneminde Bağdat fityanı Ruhhasiyye, Haliliyye, Mevlûdiyye, Nebeviyye, Şâhîniyye gibi farklı gruplara ayrılmıştı (Cevad, 1958: 50). Terör ve anarşî kaynağı olan fütüvvet ehli toplumun başına adeta bela olmuþtu. Fityan grupları birbirleriyle daimi bir çatışma halindeydiler. Halife Nâsır'ın fütüvveti yeniden tanzim etmesinden birkaç yıl önce Bağdat'ta çıkan olaylara bakıldığından genelde fityan gruplarından kaynaklandığı görülecektir.

Şaban 601/ Mayıs 1205 tarihinde Babu'l-Ezc fityanı ile Me'muniyye fityanı arasında çatışma çıkmıştır. Sebebine gelince Babu'l-Ezc fityanı fütüvvet esasına göre yırtıcı havyan avına gitmiş, avladıkları hayvanları da Bağdat sokaklarında gezdirerek sergilemişlerdir. Me'muniyye fityanı Babu'l-Ezc fityanının avladıkları hayvanları kendi bölgesinde sergilemesine müsaade etmemiþ, iki grup arasında çıkan olaylar günlerce devam etmiştir.

604/1207 tarihinde Me'muniyye fityanından bir şahîs aralarındaki bir münakaşa- dan dolayı Bedriyye fityanından bir şahîs yakmak suretiyle feci şekilde öldürmüþtu. Du-



rumdan haberdar olan Bağdat şıhnesi Fahruddin Aybek Erenbay katılı yakalamak üzere askerleri ile Me'muniyye mahallesine gitmiş, arkadaşlarını teslim etmek istemeyen Me'muniyye fityan müntesipleri ile halifenin askerleri arasında çatışma çıkmıştır. Yine aynı yıl Bağdat'ın Nûbî kapısını koruyan askerler ile fütüvvet ehli arasında olaylar çıkmıştır.

Fütüvvet müntesiplerinin kavgalarına devlet adamları da dâhil oluyordu. Vezir Mehdî'nin yakın arkadaşlarından fütüvvet reisi Fâhir el-Âlevî'ye bağlı bir refikle, halifenin ordu komutanı İzzeddin en-Necâh eş-Şerâbî'ye bağlı bir refik kavga etmiş, bu kavga iki grubun genel çatışmasına dönüşmüştür, Bağdat'ta karışıklara sebep olmuştur (İbnü's-Sâî, 1934: IX/226-228).

Nâsır li-Dinillâh'ın Fütüvveti Tanzimi

Fütüvvet anlayışının tamamen bozulduğunu, müntesiplerininim de toplumun başına bela olduğunu gören Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet nizamını yeniden tanzim etmeye karar vererek 604/1207 yılında kendisini bütün fityan gruplarının başı ilan etmiştir. Halife, kendisine tabi olmayan bütün fütüvvet gruplarının ilga edildiğini bir fermanla ilan etmiştir. Halifenin fermanı Bağdat'ta fütüvvet grupları arasında vuku bulan bir çatışma neticesinde yayılmıştır. Halifenin fermanına uymayan fütüvvet ehlinin fütüvvet şalvarı elinden alınacaktır. İlk olarak halife, fütüvvet gruplarının çatışmasına sebebiyet veren fütüvvet reisi Fâhir el-Alevî'nin elinden fütüvvet şalvarını almıştır (Cevad, 1958: 67).

Halifenin 604/1207 yılında yayınladığı fütüvvet fermanı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde fütüvvetin aslı, kaynağı ve halifenin fütüvvet nizamını yeniden teşkilatlandırması, ikinci bölümde ise fütüvvet müntesiplerinin uyması gereken kurallar söz konusu edilmektedir.

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın yayınlamış olduğu fütüvvet fermanının metni şöyledir;

“Bismillahirrahmanirrahim

Kuşkusuz, kesin olarak bilinmektedir ki, Mü'minlerin emîri Ali b. Ebi Talib fütüvvetin aslı ve kaynağıdır. Fütüvvetin güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur. Refik ve ihvanın ilişkileri onun peygamberle olan yüce kardeşlik duygusundan neşet etmiştir.

Hız. Ali, fütüvveti ve üstün şahsiyeti ile her çeşit suçu, din ve mezhep farkı gözterek cezalandırırırdı. Kanunların öngördüğü cezaları uygulamada ihmâl göstermemiştir. Bu konuda Allah'ın emîrlерine uymuş, hakkı, hakikati korumuştur. Hz. Ali örnek alan öncekilerin yolundan gider, sahabilerin yolundan ayrılmaz. Çünkü ümmetten kimsenin onu kınadığı ve ayıpladığı duyulmamıştır.

Allah kimi Ali'nin makamına mirasçı kılmışsa, onun da dinî hükümleri tatbikte Ali'yi örnek alması gerekdir. Onu örnek alan fütüvvette Ali'ye ulaşır. Ali örnek alınmaya layıktır, onun ahlakının bir benzeri daha yoktur.



Mü'minlerin emiri Nâsır li-Dinillâh kutsal peygamberlerden ve imamlardan gelen fütüvvetin merasimini koymuş, geçerliliğini artırmış, temellerini sağlamıştır. Peygamberler ve imamlardan gelen üstün ve yüce fütüvvete giren kimseler için fütüvvetin esaslarını tespit etmiştir. Allah onun makamını yükseltsin, esaslarını ebedi kılsın, sözünü ve sancağını üstün tutsun.

Bir kimseyi öldüren refik - Allah insan öldürmeyi ve kan dökmeyi haram kılmıştır- Allah'ın “Kim bir mü ‘mini kasten öldürürse cezası ebedi olarak cehennemdir” ayetinde anılan günahkâr kimselerden olur. Fityandan birisi böyle bir suç işlerse fütüvvetten çıkarılacak ihvanlar da onu terk edecektir. “ Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahrette onlar için büyük bir azap vardır.”

Katili koruyan, gizleyen ya da öldürme içinde ona yardım eden her fetâyi kebiri terk eder, arkadaşlığını bırakır ve ondan uzaklaşır. Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur. Kanunun kovduğunu barındıran sapıtmış ve nefrine uymuş olur. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur; “ Kim suç işleyen birini barındırırsa, Allah’ın meleklerin ve bütün insanların laneti ona olsun, Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir. Zülüm ve haksızlık yönünden öldürmekten daha büyük bir şey, daha ağır bir günah yoktur.

Fetâ kendi grubundan bir fetâyi öldürürse fütüvvetten çıkarılır ve “Tevrat’ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk” ayeti gereğince kısasla cezalandırılır. Kendisine itaat edilmesi gereken Halife Nâsır li-Dinillâh’ın ülkesinde bir refik, fetâ olmayan birini veya divana bağlı olan birini öldürürse katil, grup sahibinin (Sahibü'l-Ahzâb) katında öldürülür. Fetâ büyüğü (kebir) vasıtasyyla cezalandırılır.

Refikler bunu bilsinler, gereği gibi amel etsinler, işleri emredildiği üzere yürütsünler. Bu fermanla tayin edilen esaslara uysunlar. Bu fermanı Allah’ın izniyle boyun eğerek karşılaşınlar. “

Ayrıca fermanın altında şu ibareler bulunmaktaydı: “Bu yüce fermanın içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı bir şey olursa, bunun halifeye bildirilmesi üzerine borçtur. Suç işleyenler grup başkanının uygun görevceği tarzda cezalandırılması gereklidir. Allah halifenin devletini sağlamıştır ve sözünü yükseltsin.” Halifenin 9 Safer 604/ 4 Eylül 1207 yılında yayınladığı fütüvvet buyrultusu fityan grup reislerine otuz kişinin şahitliğinde teslim edilmiştir (İbnü's-Sâî, 1934: IX/223; Hammâde, 1958: 239; Kayaoglu, 1981: 221-227).

Halife Nâsır, fütüvvet kurumunu kendisinden şalvar alan ve kendisini baş tanıyanlar dışında her yerde lağıv etmiştir. Bu dönemden itibaren sadece halifenin yönettiği, doğrudan veya dolaylı yoldan ona bağlı olan fütüvvet meşru sayılmıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh’ın fütüvveti bir düzene sokmaktaki amacı toplumda hâkim olan bütün cereyan ve düşünce akımlarını kendi riyasetinde toplamaktı. Fütüvvet ehli, Kavlî, Şûrbî ve Seyfî olmak üzere üç ana gruptan oluşmaktadır. Kavlî grub



zanaatkârlardan, Seyfî grub askerlerden, şurbi grub ise bir fütüvvet büyüğü adına tuzlu su içenlerden oluşmaktadır. Ayrıca bu gruplarda Ashabu'n-Nebeviyye, Fityanü's-Sünne, Fityanü's-Şia ve Ayyârûn gibi farklı alt gruplara da ayrılmakta idi. Halife, dağınık fityan gruplarını birleştirerek, bir düzene koymuş, ahlakî ve dinî bir çerçeve katarak toplumun her tabakasını kapsayacak mezhepler üstü, birlik ve beraberliği amaçlayan bir millî akım oluşturmaya çalışmıştır (Dûrî, 1991: 109).

Nâsır li-Dinillâh Dönemi Fütüvvet Teşkilat Yapılanması

Abbâsî hilafetinin her türlü dış etkiden uzak tam bağımsızlığını hedefleyen Halife Nâsır li-Dinillâh, bu ülküsünü gerçekleştirmek amacıyla toplumsal yapıda da düzenlemeler yapmıştır. Bu maksatla halife, gitgide toplumda özellikle de esnaf ve zanaatkâr kesiminde etkisini artıran fütüvvet birliklerini kendi riyasetinde toplayarak siyasi etkinliğini artırmak istemiştir. Dağınık olan fityan birliklerini “el-Keşşâfe fi'l-İslâm” adını verdiği bir çatı kuruluşunun altında birleştiren Nâsır li-Dinillâh, (Çağatay, 1952: 75) ayrıca Şâfiî âlimi ve büyük mutasavvîf Şîhabüddin Ömer es-Sühreverdî'ye fütüvvetin esaslarını belirleyecek bir risale yazdırmıştır. Sühreverdî, fütüvvetnâmesine hem tasavvuf hem de Şia düşüncesini katarak Sünnî ve Şia müntesiplerini halifemin başkanlığında birleştirmeyi amaçlayan bir doktrin hazırlamıştır. Sühreverdî, fütüvveti tasavvuf yoluyla hilafete bağlamış, fütüvvetin aslinin ise Hz. Ali olduğunu iddia ederek Şia düşüncesini de fütüvvete dâhil etmiştir (Taeschner, 1953:16; Anadol, 1991:16). Halife Nâsır li-Dinillâh'ın yeniden düzenlediği, Sühreverdî'nin de teorisyenî olduğu fütüvvet teşkilatı en asilinden en alt tabakaya kadar bütün insanları kapsamaktaydı. Mağrur hükümdarlar, macera peşinde koşan serseriler, dünyaya sırt çeviren sufiler, kavgacı kabadayıların da bulunduğu fütüvvet kendisine ait seremonisi olan bir tarikat gibi teşkilatlanmıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, toplumda etkisi oldukça fazla olan ve iktidardan ziyade muhalefetle anlaşma yoluna giden, adeta paralel bir devlet yapısı gibi organize olan esnaf örgütlenmelerini kendi riyasetinde birleştirerek devletin kontrol ve denetimine tabi tutmayı da amaçlamıştır (Faruk, 2006:100).

Sünñî dünyasının lideri olan Nâsır li-Dinillâh, daha ziyade Şia düşüncesinin etkisi altında bulunan fütüvveti kendi riyasetinde toplayarak İslâm dünyasını kendi riyasetinde birleştirmeyi amaçlamıştır. Fütüvvet yolu Şia düşüncesinden etkilenmiştir. Fütüvvetnâmelerde “*fetâ*” terimiyle Hz. Ali özdeşleştirilmiş, Hz. Ali fütüvvetin kaynağı olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamberin “*La fetâ illa Ali/ Er ancak Ali'dir*” diyerek Hz. Ali'yi övdüğü kabul edilir. Bu övgünün gereklisi olarak da birçok olay anlatılmaktadır. Bu konuya ilgili olarak bir tanesi şu şekildedir: Bir gün Hz. Peygamber bir toplulukta otururken birisi gelip “Filanca evde bir erkekle bir kadın kötü haldeler” dedi. Bu kişileri uyarmak üzere Ashaptan birkaç kişi Hz. Peygamberden izin istediler. Hz. Peygamber, onları uyarması için Hz. Ali'ye gitmesini emretti. Hz. Ali eve girince gözlerini kapatmış, el yordamı ile duvarlara tutunarak evi dolaşmıştır. Dışarı çıkışınca gözlerini açan Hz. Ali, Hz. Peygambere gelerek bütün evi dolaştığını ancak kimseyi göremediğini söylemiştir. Hz. Ali'nin ne yaptığından farkında olan Hz. Peygamber; “*Er ancak Ali'dir. Ey Ali sen bu*



“ümmetin fetâsîsin” buyurmuştur. Başka bir anlatım da şöyledir: Bir gün bir dilenci gelmişti. Allah Rasûlü ona bir seyler verilmesini istedi. Hz. Ali kalktı, bir dinar, beş dirhem ve bir kap yemek getirdi. Hz. Peygamber sorunca dedi ki: “Önce bir parça yemek vermeyi düşünmüştüm. Ardından hatırlama beş dirhem geldi, giderken bir dinarım var onu da vereyim dedim. İçimden geçeni vermemezlik edemezdim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav); “Ali’den başka yiğit (fetâ), zülfiğârdan başka kılıç yoktur.” buyurdu (Gölpınarlı, 1949: 17).

Fütüvvetnâmelerde Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye fütüvvet libası giydirdiği kabul edilmektedir. Şöyleki; Hz. Peygamber bir bardak su ve bir miktar tuz istemiştir. Hz. Peygamber tuzdan bir parça alıp; “Bu şeraittir” diyerek suya atmış, ikinci kez tuz alıp; “Bu tarikattir” diyerek bardağın içine atmış, üçüncü defa tuz alıp; “Bu da hakikattir” diyerek bardağın içine atmış ve tuzlu suyu Hz. Ali'ye içirmiştir. Sonra Hz. Ali'ye kendi şalvarını giydirmiştir, beline kendi kuşağına bağlamıştır. Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye; “Ben Cebrâil'in refikiyim, sen de benim refikimsin” demiştir. Sonra Hz. Ali, Selman-ı Farisi'ye, Selman da Hz. Huzeýfe'ye refik olmuştur. Su duruluğu bakımından ilme, hikmete, kalbi kabiliyete işaretettir. Tuz ise adalet ve fazilete işaretettir. Her yemeğin tadı tuz ile ortaya çıkar. Faziletler de kâmil insanda ortaya çıkar. Fütüvvette şalvar giydirmek iffetle, bel bağlamak yiğitlige işaretettir. Şedd bağlanırken fütüvvet yoluna girenin beli ve karnı haramdan, dili giybeyt ve bühtandan, beyhude sözlerden, eli halkı incitmekten, ayağı Tanrı rızasına uymayan yerlere gitmekten, gönlü hırs ve emelden bağlanır ((Gölpınarlı: 1949: 18).

Halife Nâsır li-Dinillâh kendisinden başlayan ve Hz. Ali'ye ulaşan bir fütüvvet silsilesi de oluşturmuştur. Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet silsilesi şöyle sıralanır. Hz. Ali, Selman el-Farisi, Huzeýfe el-Yemânî, Mikdad b. Esved, Ebu'l-İz en-Nevbî, Eşec el-Basri, Hafiz el-Kindî, Avf el-Kettânî, ed-Deylemî, Ruzbeh el-Farisi, Hasan b. Rebîa el-Mahzumî, Cevşen el-Fezarî, Ebü'l-Hasan en-Neccâr, Ebu'l-Fazl et-Tarhan, Selman, Âid eş-Şiblî, Fazl b. Zeyyâd, Melik Ebu Kalincar, emîr Âvî, Nasiruddin b. Na'ce, Ebu Ali es-Sûfi, Mihenî el-Alevî, Nu'man el-Bûnî, Şeyh Nefis b. Abdullâh, Bekaa b. Tabbâh, Ebu Hasan eş-Şeribân, Ebu Bekr el-Cahş, Ömer er-Rahhaz, Ubeydullah b. el-Kîr, Emîr Ali b. Dakim, Kudvetü'l-Fütüvvе Abdülcebbar b. Salih, Ebü'l-Abbas Ahmed Nâsır li-Dinillâh (İbnü'l-Mi'mâr, 1958:144).

Halife Nâsır li-Dinillâh kendisine bağladığı fityan gruplarını on iki imamın her birinin adına izafeten adlandırdığı on iki kola bölgerek, kolların başına kendisine bağlı bir reis tayin etmiştir (Ocak, 1993: XIII/262). Nâsır'ın tanzim ettiği fütüvvet teşkilatının yapısal şeması şu şekildeydi: *Kebir-Sağır*; *Eb-İbn* ismi verilen usta-çırak mesabesindeki kişilerden müteşekkîl “*Beyt*” ismi verilen bir yapı mevcuttu. Beytlerin birleşmesi ile “*Hizb*” adı verilen yapı oluşuyordu. Hizbelerin başında “*Zâimu'l-kavm*” (halkın önderi) ismi verilen bir reis vardı. Bütün grupların başkanı ise Halife Nâsır li-Dinillâh idi. Halifenin emrinde vazifesi bütün teşkilatın işlerini yürütmek olan bir “*Nakib*” bulunmaktaydı (Taeschner, 1953: 15).



Halife Nâsır li-Dinillâh'ın belirlediği şartlara göre fütüvvete girmek için, erkek olmak, buluğa ermek, akıllı olmak, şahsiyetli ve çevresinde iyi bilinir olmak, toplumda muteber olmak üzere altı şart gerekmektedir (Desûkî, 1959: 239).

Nâsır li-Dinillâh'ın Fütüvvet Anlayışı

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvetin kaynağının Hz. Ali olduğunu kabul etmesi, birçok tarihçinin onu Şîf olmakla itham etmesine sebebiyet vermiştir. Hilafet konusunda Abbâsîler ve Talibîler çoğu zaman mücadele halinde idiler. Abbâsîler kendilerine rakip ve tehdit olarak gördükleri Talibîleri daima baskı ve kontrol altında tutma ihtiyacı duymuşlardır. Durum böyleyken bir Abbâsî halifesinin kendi hilafetini inkâr etmeden Şîf olamayacağı açıklıdır. Çünkü Şia'nın en temel akidelerinden biri de hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu inancıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvvet silsilesini Hz. Ali'den başlatmasındaki amaç itikadi olmaktan öte siyâsî olduğu ortaya çıkmaktadır. Halife Nâsır li-Dinillâh'ın İslâm dünyasının iki büyük itikadi mezhebi Ehl-i Sünnet ve Şia'yı kendi şahsında birleştirmeyi amaçlamıştır. Böylece Halife Nâsır li-Dinillâh'ın hilafeti hem farklı mezheplere müntesip olan insanların nezdinde meşru olacak hem de halife, onları hilafeti tehdit eden dış güçlere karşı sevke edebilme imkânına sahip olacaktır (Yılmaz, 2009:4; Benli, 2009: 156).

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın dini davranışları oldukça orijinaldir. O, devrinin siyâsî güçleri karşısında, İslâm'ın farklı dini gruplarını hilafetin etrafında birleştirmek istiyordu. Halife Nâsır li-Dinillâh, seleflerinden farklı olarak devlet ve toplum içerisinde önemli mevkiler vererek Şîfiyyelerle uzlaşmaya çalışmıştır. Halife Nâsır li-Dinillâh bu çabasına ek olarak İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Mısır'da esnaf ve zanaat ehlini teşkilatlandıracak gün geçtikçe nüfuzunu güçlendiren fütüvvet teşkilatının başkanlığını ele alarak siyâsî gücünü artırmak istiyordu. Ayrıca Nâsır li-Dinillâh Müslüman hükümdarlara da gönderdiği fütüvvet icazetleriyle onları hiç olmazsa manevi yönden kendine bağlamayı amaçlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvveti yeniden tanzim ettikten sonra Müslüman devlet hükümdarlarını fütüvvete davet eden fermanlar göndermiştir. Mısır Eyyübî sultani el-Âdîl, el-Cezire ve Ahlât hâkimî el-Eşref, Hama hâkimî el-Mansur, Halep hâkimî ez-Zâhir, Şiraz Atabegi Sa'd, Gur sultani Şîhabüddin, Anadolu Selçuklu sultani İzzedîn Keykavus ve ondan sonra sultan olan Keykubad halifeden fütüvvete davetine olumlu cevap vererek halifeden elçileri elinden fütüvvet libası giymişler, halifeyi fütüvvette önderleri ve şeyhleri olarak kabul etmişlerdir (Ebû Şâme, 1947: 33; Makrizî, 1997: I/291)

Halife Nâsır li-Dinillâh 604/1207 tarihinde fütüvvet gruplarının lideri olmadan önce de bazı hükümdarları fütüvvete davet etmiştir. Ancak bunu kendi adına değil, kendisine de fütüvvet şalvari giydiren Şeyh Abdülcebbar'ın oğlu adına fütüvvete davet etmiştir. 599/ 1202 tarihinde Şam'a giden Şeyh Abdülcebbar'ın oğlu Yusuf, Eyyübî sultani Âdîl'e ve onun oğlu Melik Sâlih'e fütüvvet şalvari giydimiştir (Ebû Şâme, 1947: 51)). Yine Gur sultani Şîhabüddin'in fütüvvete dâhil olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Gur sultani Şîhabüddin 602/1205 tarihinde öldürüldüğü göz önünde bulundurulacak olursa, Şîhabüddin



Guri'nin halifenin Müslüman hükümdarları fütüvvete davet ettiği 607/1210 yılından önce fütüvvete dâhil olduğu aşıkârdır. Zikredilen tarihlerden çok önce 589/1196 tarihinde vefat eden Salâhaddin Eyyûbî'nin dahi fütüvvete dâhil olduğu fütüvvetnameлерde kaydedilmişdir (Çağatay, 1952: 76).

Anadolu Selçuklu Sultani I. Giyasüddin Keyhüsrev 601/1205 yılında ikinci defa tahta oturduğunda halifeye ve çevresindeki hâkimlere elçiler ve mektuplar göndermişdir. I. Giyaseddin Keyhüsrev ile halife arasında kurulan ilişkiler neticesinde birçok âlim Anadolu ya gelmiştir. Bunlar arasında fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki yansımaları olarak tarif edilen Ahi teşkilatının kurucusu Ahi Evren Şeyh Nasırüddin Mahmud, hocası Evhaduddin Kırmanı, Kırmanı'nın halifesи Şeyh Zeynüddin Sadaka gibi halife tarafından fütüvveti yaymak amacıyla gönderilen zevatta bulunuyordu (Bayram, 1991: 19). Halife Nâsır li-Dinillâh, Eyyûbî sultani Kâmil'e de fütüvvet şalvari ve fütüvvet libası göndermiştir (Ebû Şâme, 1947: 69). Hatta Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti o kadar meşhur olmuştur ki bir Alman haçlı prensi dahi halifeye müracaat ederek fütüvvet libası istemiştir (Cevâd, 1958: 70).

Halife Nâsır li-Dinillâh, o dönemde avlarda kullanılan bunduk adı verilen ilkel bir tüfeği sadece fütüvvete dâhil olanların kullanmasına müsaade etmiştir. Bunduk tüfek demirine benzer oluklu mızraktan veya borudan barutun itme gücü kullanılarak fındık büyülüğünde taşlar atan ilkel bir tüfektir. Haçlılar Araplardan aldığıları bunduğu geliştirerek tüfek haline getirmişlerdir (Zeydan, 1971:V/270) . Halife Nâsır li-Dinillâh oka göre daha tesirli olan bunduğun askeri değerini görerek fütüvvete dâhil olanların bunduk talimi yapmalarını istemiştir. Çünkü halife fütüvvet müntesiplerinden siyâsi emellerini gerçekleştirmeye de askeri güç olarak istifade etmeyi hedefliyordu (Desûkî, 1959:245).

SONUÇ

578/1182 yılında Şeyh Abdülcebbar b. Salih'in eliyle fütüvvete dahil olan Halife Nâsır li-Dinillâh, fütüvvet anlayışının bozulduğunu, müntesiplerinin toplumun başına bela olduğunu görerek 604/1207 yılında kendisini bütün fityan gruplarının lideri ilan etmiştir. Halifeye tabi olmayan bütün fityan grupları ilga edilmiştir.

Halife Nâsır li-Dinillâh'ın fütüvveti yeniden tanzim ettirmesi fütüvvet tarihinde önemli bir yer tutar. Nâsır li-Dinillâh dağınık fityan gruplarını birleştirerek bir düzene koymuş, fütüvvete ahlaki ve dini bir çerçeve katarak toplumun her kesimini kapsayacak mezhepler üstü, birlik ve beraberliği amaçlayan millî bir akım oluşturmaya çalışmıştır. Bu amaçla büyük âlim ve mutasavvif Şehabüddin Öer es-Sühreverdi'ye bir fütüvvetin esaslarını belirlemesi için bir fütüvvetname yazdırmıştır. Sühreverdi, Tasavvuf, Ehl-i Sünnet ve Şia görüşlerini mezcederek, Sünnî ve Şîfleri halifeden riyasetinde birlestirecek bir fütüvvet doktrini hazırlamıştır.

Halife Nâsır li-Dinillâh fütüvveti tanzim ettikten sonra Müslüman devlet adamlarını fütüvvete davet etmiştir. Mısır Eyyûbî sultani, Anadolu Selçuklu sultani, Gur Sultanı ve



birçok küçük bölge hâkimi halifenin davetine olumlu cevap vererek onu fütüvvette önderleri ve şeyhleri olarak kabul etmişleridir.

Halife en-Nâsır'ın fütüvvet yolunu yeniden tanzim etmesinin hem fütüvvet birlikleri hem de Abbâsî hilafeti açısından olumlu sonuçları olmuştur. Fütüvvet birlilikleri o zamana kadar dağınık, birbirlerinden habersiz, yerel kurumlar durumundadırlar. Bu hareket onları merkezî bir örgüt haline getirmiştir. Merkezî örgütlenmeler, yerel örgütlenmelerden her zaman daha güçlü olmuşlardır. Halife Nâsır'ın bu tavrı, fütüvvet kurumunu güçlendirmiştir. Fütüvvet birliklerinin arasındaki düşmanlıklar sona ermiş, aralarında dayanışma ve yardımlaşmanın başlamasına sebep olmuştur. Fütüvvet devletin desteğiyle daha hızlı ve güçlü bir şekilde yayılmıştır.

Halifedenin fütüvvet birliklerine sahip çıkması, fütüvvet birliklerinin yanı sıra Abbâsi hilafetini de güçlendirmiştir. Devlet, başıbozuk ve kendi başlarına buyruk olan toplulukları kontrol etme şansına sahip olmuştur. Dağınık fakat güçlü olan bu birlikleri yanına almakla, devlet gücünü artırılmıştır. Diğer sultanlara fütüvvet libasını giydiren halife, devletin mânevî nüfûzunun artmasını sağlamıştır.

İslâm dünyası açısından ise Müslümanlar arasındaki mezhepsel farklılıklarını bir yana bırakarak fütüvvet ruhu etrafında birleşmişlerdir. Küçük bağımsız devletler haline gelen İslâm âlemi fütüvvetin birleştiriciliği ile Halife Nâsır li-Dinillâh'ın riyaseti altında yeniden birleşmiştir.

KAYNAKÇA

- Anadol, Cemal (1991). *Türk-İslâm Medeniyetinde Âhilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya: Damla Matbaacılık.
- Benli, Yusuf (2009). “Ahilikte Şîâlik Etkisi ve Ahiliğin Anadolu’da Alevîlige Tesiri Meselesine İlişkin Bazı Değerlendirmeler”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, S. 3, s. 147-180.
- Cevad, Mustafa (1958). *Kitabü'l-Fütüvve'nin Mukaddimesi*, Bağdat: Mektebetü Müsennâ.
- Çağatay, Neş'et (1952). “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II”, *Ank. Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. I, S. 2-3, s. 61-84.
- Desukî, Ömer (1959). *el-Fütüvve İnde'l-Arab ev; Ehâdîsü'l-Furusîye ve'l-Mislü'l-Ulya*, Kahire, Mektebetü Nehdati'l- Misr.
- Dûrî, Abdülaziz (1991). *İslam İktisat Târihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: Endülüs Yayınları
- Ebû Şâme, Şîhabüddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmâîl (1947). *Terâcimu Ricâli'l-Karni's-Sâdis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevserî, Beyrut: Dâru Kütübi'l-Melekiyye



- Eyyübî, Muhammed b. Takîyyüddin Ömer İbn Şahinşah (2005). *Mizmâri' l-hakâik ve Sirri' l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, Kahire: el-Hey'etü'l-Mîsriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1949). “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İktisat Fak. Mecmuası*, C. XI, s.7-113.
- Hammade, Muhammed Mahir (1985). *el-Vesâiku's-Siyâsiyye ve'l-Idâriyye el-Âide li'l-Usûri'l-Abbâsiyye*, Beyrut: Müessesetü'd-Dirâse,
- Hatşatrayan, Aleksander (1998). *Ehlî'l-Fütüvvve ve'l-Fityân fi Müctemai'l-Îslâmî*, Beirut: el-Merkezü'l-Arabiyyu li'l-İbhas.
- Hutaymî, Ahmed Muhammed (2008). *el-Fütüvvvetü Neş'etühâ ve Tetavvuruhâ hattâ Sukûti'l-Abbâsiyye Senete 656/1258*, Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye.
- İbnü'l-Mî'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebî'l-Mekârim (1958). *Kitâbu'l-Fütüvvve*, thk. Mustafa Cevad- Muhammed Takiyyüddin Hilâli, Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna.
- İbnü's-Sâî, Ebû Talib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). *el-Câmiî'l-Muhtasar fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, nşr. Mustafa Cevad, Bağdat: Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye,
- Kayaoglu, İsmet (1981). “Halife en-Nasır’ın Fütüvvete Girişî ve Bir Fütüvvvet Buyrultusu”, *Ankara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. XXV, s. 221-227.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir (1997). *es-Suluk li-Ma'rifeti'l-Muluk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye,
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). “Fütüvvvet”, *DIA*, C. XIII, s. 261-263, Ankara.
- Ömer, Faruk (2006). “Abbasiler Döneminde Şehirlerdeki Esnaf Birlikleri”, *İktisat, Tarih, Zihniyet Dünyamız*, İstanbul: MÜSİAD Yayıncılık, s. 91-101.
- Taeschner, Franz (1953). “İslam Ortaçağında Fütüvvvet, *İktisat Fak. Mecmuası*, C. XV, s. 3-32.
- Turan, Namık Sinan (2007). “Selçuklu ve Osmanlı Anadolu’sunda Ahiliğin Sosyo-Ekonominik Gelişim Süreci”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, S.. 52, s. 151-187.
- Yılmaz, Hasan Kamil (2009). “Fütüvvvet Ahlâkı ve Teşkilatı”, *DERSİAD Fikir Toplantıları*, s. 1-8.
- Zeydan, Corci (1971). *Medeniyet-i İslamiyye Târihi*, ter. Zeki Meğamiz, İstanbul: Güneş Yayınevi.

NASIR Lİ-DİNİLLAH'TAN ÖNCE FÜTÜVVEΤİN DURUMU

THE STATUS OF FUTUWWA BEFORE AL-NASIR
LI-DIN ALLAH



*Yrd. Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
fatihguzel75@hotmail.com*



Özet

Fütüvvet terimi genç, yiğit anlamına gelen “Fetâ” kelimesinden türetilmiştir. “Fütüvvet” ise kahramanlık ve cömertlik vasfiyla temayüz etmiş gençlik demektir. Fütüvvet yarı göçeve Arap kültüründeki asil, konukseverlik, cömertlik, yiğitlik gibi değerlerin İslâmî dönemdeki Arap toplumuna yansımışıdır. İslâm diniyle birlikte hızlı bir dönüşüm yaşayan Ortadoğu haklarında aşiret yapısı çözülmüş, kan bağının önemi kalmamış, kişiler toplumda kendi yetenekleriyle var olma gayretine girmiştirlerdir. Bu sosyal ve siyasal şartlar gençlerin birlikte yaşama isteklerine yol açmış, gençlik grupları olarak isimlendirebileceğimiz “fityân” birlikleri ortaya çıkmıştır. Fityân birlikleri bölgesel farklılıklara bağlı olarak, Ayyar, Rind, Şâtur, Civanmert, Ahdâs şeklinde isimlendirilmiştir. Oldukça gevşek bir hayat tarzı benimseyen fütüvvet erbabları bir reisin başkanlığında bir bölgede hâkimiyet tesis ederek, devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde kolluk kuvveti gibi çalışıyor, anlaşmazlıklarına kendi iç mekanizmalarıyla çözüm, gayr-i meşru icraatlarında birbirlerine yardımcı oluyorlardı. Tarihsel süreç içinde değişikliğe uğrayan Fütüvvet kavramı, Cahiliye dönemindeki fetâ anlayışı, sufî anlayışla birleşerek tasavvufî fütüvvete daha sonra esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüştürülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Abbâsîler, Nâsîr li-Dînîllâh, Fetâ, Fütüvvet, Ahilik.

Abstract

The term of *Futuwwa* was derived from “feta” word which means young, brave person. *Futuwwa* refers to the youth who has came to the fore through heroism and generosity. *Futuwwa* is a reflection of values like nobility, hospitality, generosity, bravery in semi-nomadic Arabic culture to the Arab society before Islamic age. In Middle Eastern communities who experienced a rapid conversion with the faith of Islam; tribal structure dissolved, consanguinity lost its importance and people made an effort to exist in society with their own talents. These social and political conditions led young people to live together and the “fityan” unions which can be named as youth groups showed up. *Fityan* unions was named as Ayyar, Rind, Şâtur, Civanmerd, Ahdas depending on regional differences. *Futuwwa* connoisseurs who adopted a quite loose life style; established a dominion in a region under the presidency of a head, worked like a police force during periods when the state authority was weak, found solutions to their disputes with their own internal mechanisms, helped each other in their unofficial legitimate acts. The notion of *Futuwwa* that changed in the historical process, firstly turned into sufistic *futuwwa* by merging sufic understanding



with “feta” understanding in Ignorance period, later turned into Turkish-Islamic guild by emerging with craftsmen.

Keywords: Abbasids, Al-Nasır li-Din Allah, Feta, Futuwwa, Turkish-Islamic Guild.

Fütüvvet Nedir?

Fütüvvet terimi Feta'dan türetilmiştir. Fetâ; genç, yiğit anlamına gelmektedir. Fütüvvet ise kahramanlık, cömertlik anımlarına gelmektedir. K. Kerim'de “fetâ, fitye, feteyât” (Nisa 25; Yusuf 30, 36; Kehf, 13, 60, 62) kelimeleri ayetlerde ahlaki birer durum belirtmeksiz sadece temel anlamı olan “genç adam” anlamında kullanılmıştır. Eski Arap düşüncesinde ise fetâ; misafirperverlik, cömertlik, cesaret özellikleriyle ortaya çıkan asıl insan anlamına gelmekteydi. Fütüvvet en yüksek cömertliğinin, konukseverliğin, fedakârlığın ifadesidir. Fütüvvette cömertlik bakımından Hatem-i Tâi, cesaret ve bilgi bakımından Hz. Ali örnek olarak kabul edilmiştir (Taeschner, 1995: 9).

Fütüvvetin birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. İbnü'l- Mi'mar fütüvveti şöyle tarif eder; “Fütüvvet dinin aslında olan bir özelliktir. Doğru yolda olan insanlara ait bir sıfattır. Fetâ olan bir kimsenin dindar olması gereklidir. Fetâ olan kimse Allah'a, meleklerle, peygamberlere ve dinin temel akidelerine yakinen iman eder. Dinin gereklerini, ibadetlerini itina ile yerine getirir. Her zaman doğruya söyler, her zaman iyilik yapar (İbnü'l-Mîmâr, 1958: 140).

Cürcânî ve Kuşeyrî'nin fütüvvet tarifi ise şöyledir; fütüvvet halkı dünya ve ahirette kendi nefsine tercih etmektir (Cürcânî, 1985: 171). Fütüvvet, Kulun başkasının emrinde olması ve onun maslahatı ile mukayyet olmasıdır (Kuşeyrî, 1989: 390).

Bu tanımlardan da anlaşılabileceği gibi iki tip fütüvvetten söz etmek mümkündür. Gençlerin bir araya gelerek daha ziyade eğlence maksadıyla oluşturdukları, oldukça gevşek bir ahlak anlayışa sahip bir fütüvvet, diğeri de tasavvuf da tarifini bulan üstün ahlakla donanmayı ifade eden ilimde, cesarette Hz. Ali'yi, cömertlikte Hatem-i Tâi'yi örnek alan fütüvvet. Kaynaklarda fütüvvetin tanımında her ne kadar mistik, tasavvuffî tanımlamalar ön plana çıksa da zulüm ve kahır görmüşlere sahip çıkma, bu yolda gözünü budaktan sakınmama, cesur ve yiğit olma anımlarından dolayı fütüvvetin ilk şekillerinin daha ziyade bir çeşit şövalyelik olduğu düşüncesi araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Fütüvvet daha sonra İslâm tasavvufunun etkisi ile tarikatvârî bir yapıya bürünmüştür (Güllülü, 1977: 30). Fütüvvet kavramı tarih içerisinde gelişerek değişikliğe uğramıştır. Cahiliye Arap toplumundaki fetâ anlayışı sufî anlayışla birleşerek tasavvuffî fütüvvete daha sonra da esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüşmüştür (Ocak, 1993: XIII/263).

Fütüvvet, yarı göçebe Arap kültürüne ait asıl insan, konukseverlik, cömertlik ve yiğitlik gibi değerlerin İslâmîyet'in tesiriyle aşiret hayatından yerleşik hayatı geçen Arap toplumuna yansımışıdır (Güllülü, 1977: 30). Bu yansımmanın kahramanı olan “Fetâ-Genç” eski Arapların zihin dünyasında yaşadığı asıl ve kâmil insanı ifade eder. Bu kahra-



man, biri cömertlik diğeri ise kahramanlık olan iki özelliği ile temayüz etmiştir. Fütüvvet İran'daki civanmertliğin, eski Türklerdeki Alplığın, Batıdaki Şövalyelik ve Japonya'daki Samuraylığın Arap toplumundaki bir tezahürüdür. Gençlik, canlılık, kanın kaynaması, dinamizm ve toplumsal idealler taşıma gibi anımlar içerir, fütüvvet gençliğin dinamizmini, canlılığını toplumsal ideallere yönlendirmeyi amaçlayan gençlik teşkilatıdır (Dikkaya, 2000: 63).

Başlangıçta fütüvveti ortaya çıkaran sebep, erkek topluluklarının pek çoğunda olduğu gibi erkeklerin bir araya gelme ve beraber zaman geçirme güdüsü ve arkadaşlık duygusudur. Bu çeşit topluluklarda daha ziyade eğlence ön planda tutulmakta, ahlaki erdemler ikinci planda kalmaktadır (Taeschner, 1972: 203).

Fütüvvetin Tarihsel Gelişimi

Fütüvvet, hızlı bir şehirleşme sonucunda sosyal değişimlere maruz kalan Ortadoğu toplumlarının, yeni şartlara ayak uydurma çabası sonucu ortaya çıkmış ve gelişmiş bir müessesesidir. Hızlı şehirleşme sonucunda aşiret yapısı çözülmüş, sosyal ilişkilerde kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisi kişileri kendi yetenekleriyle baş başa bırakmış, cemaat ilişkilerinin yerini cemiyet ilişkileri almıştır. Bu sosyal ve siyasal şartlar, gençlerin ortak hayat sürme isteklerini tetiklemiş, bunun sonucunda gençlik grupları şeklinde fityan birlikleri ortaya çıkmıştır. Bu birlikler genellikle fityan birlikleri olarak isimlendirilmekle birlikte yönetim ve halk tarafından bölgesel farklılıklara bağlı olarak “Ayyâr, Şâtır, Rind, Civanmerd, Ahdâs” şekillerinde isimlendirilmiştir (Güllülü, 1977: 31).

Fütüvvet ve fityan kavramlarını birbirıyla bağlantılı olmakla birlikte daha ziyade ayrı düşünülmüş ve tanımlanmıştır. Fityan ile ahlak anlayışı oldukça gevşek, serbest bir hayat tarzı yaşayan ve çoğu zaman Şîîlikle örtüsen gençlik grupları, fütüvvet terimi ile de ahlaki seviyesi yüksek, tasavvuf boyutu olan tarikatvâri yapı kastedilmiştir. Fityan fütüvvetin daha ziyade gelişmemiş ilkel halidir.

Fütüvvet zamanla tasavvufla birleşerek ahlaki bir boyut kazanmıştır. Fityan birliklerinde ahlaki yön bulunmakla birlikte bazı gençlik grupları Fütüvvetin sufî şekline dâhil olmayıp eski Arap fetâsının şehirlerdeki devamı şeklinde teşkilatlanarak oldukça gevşek bir hayat tarzı benimsemişlerdi. Özellikle Ayyâr ismiyle anılan gruplar, düzene karşı tavır takınarak, yağma ve çapul gibi toplum düzenini bozucu faaliyetlerde bulunuyorlardı. Ayyârlar sadece avret yerlerini örten, başlarına hurma yaprağından yapılmış başlık koyan, boyunlarına çan, yular veya ip takan serseriler grubu olarak tasvir edilmişlerdir (Barthold, 2004: 157-158; Özcan, 1991: IX/296). Bu tür fityan grupları devlet güçlerine savaş ilan ederek, kendileri adeta bir kolluk kuvveti gibi çalışıiyorlardı. Anlaşmazlıklarına kendi iç mekanizmalarıyla son verip, devlet mahkemelerine müracaat etmezlerdi. Gayri meşru icraatlarında birbirlerine yardım eder, destek olurlardı. Zenginden zorla para alıp fakirlere dağıtmak gibi uygulamalarına çok sık rastlanılmaktaydı (Taeschner, 1953: 10; İş, 1990: 196).

Ayyâr ismi verilen fityan grubu zaman zaman Bağdat'ta yönetimi dahi tehdit et-



mektedi. Bağdat'ta Burcumî isminde bir Ayyar reisi halk tarafından çok seviliyordu. Burcumî'nin halk üzerindeki etkisi devletin etkisinden daha fazla idi. Hatta bir defasında halk Rusafe mescidinde Cuma hutbesinde imama müdahale ederek; " Ya Burcumî adına hutbe okursun ya da ne bir sultan ne bir halife ne de bir melik adına hutbe okuturuz" demişlerdir (İbnü'l-Esîr, 1987: VIII/213). Ayyârlar 1135-1144 yılları arasında hilafet merkezi olan Bağdat'ta bile yönetimi ele geçirmişlerdi. Bağdat'ta kontrolü kaybeden hükümet halka Ayyârlara karşı kendilerini korumalarını ilan etmiştir. Malını ve canını korumak isteyen halk silahlı olarak Ayyârlarla mücadeleye başlamış, yakaladıkları Ayyârları öldürmüştürlerdir (Neccâr, 1981: 114).

Abbâsî halifesи Râşid ile Irak Selçuklu Sultanı Mesud arasındaki mücadele esnasında ortaya çıkan iktidar boşluğunundan istifade eden Ayyârlar 530/1135 yılında Bağdat'ta anarşîye sebep olmuşlardır. Tüccar ve esnafi tehdit ederek ellerindeki malları zorla almışlardır. Selçukluların Bağdat Şahnesi Ayyârların sebep olduğu anarşîyi bastırmamıştır. Ayyârlar anarşisi ancak Sultan Mesud'un ordusuyla Bağdat'a gelmesiyle bastırılmıştır. Yakalanan Ayyârlar sultan tarafından idam ettirilmiştir. Diğer Ayyârlar ise ülkenin dört bir yanına dağılmışlardır. Selçuklu ordusu ile Ayyârlar arasındaki mücadelede Bağdat halkın bir kısmı Ayyârların tarafını tutmuştur (İbnü'l-Cevzî, 1985: X/85). Bu durum sosyal tabakanın alt kesiminin Ayyârları desteklediğini göstermesi açısından önemlidir.

532/1138 tarihinde Irak'ta ve Bağdat'ta çok sayıda yandaşı bulunan, her zaman yanında kalabalık bir grupla gezen İbn Bekran isminde bir Ayyar reisi vardı. İbn Bekran kendisini o kadar güçlü hissediyordu ki Bağdat yakınlarındaki Anbar şehrinde kendi adına para dahi bastırmıştı. Bağdat valisi bile İbn Bekran'dan korkmaktadır. Hatta Bağdat valisinin kardeşi İbn Bekran'ın elinden şedd kuşanarak onun refikleri arasına dahil olmuştu. 532/1138 yılında Bağdat Ayyârlarının reisi İbn Bekran ve onun yardımcısı İbn Bezzaz, Bağdat şahnesi Zeynebi'nin emri ile öldürülmüştür (İbnü'l-Esîr, 1985: IX/302-309).

Bazı devlet adamlarının Ayyâr gruplarının faaliyetlerinde göz yumdukları ve onlardan menfaat temin ettikleri de rivayetler arasında yer almaktadır. Nitekim 538/1155 tarihinde Ayyârlar Bağdat'ta büyük karışıklığa sebep olarak, halkın malını mülkünü yağmalamışlardır. Bağdat'ta bulunan Selçuklu komutanı İldeniz, Ayyârların sebep olduğu karışıklıkları bastıramamıştır. Durumdan haberdar olan Irak Selçuklu sultani Mesud, İldeniz'i Hemedan'a çağırarak Bağdat'taki Ayyâr probleminin çözülemeyişinin sebebini sormuştur. İldeniz, Sultana; "Senin kayınbiraderinle vezirinin oğlu Ayyârların işbirlikçisi ve ortağı iken ben nasıl olur da onlarla baş edebilirim" diyerek Bağdat'taki durumun vahametini anlatmıştır. Durumdan haberdar olan Sultan Mesud, kayınbiraderinin ve vezirinin oğlunun derhal idam edilmesini emretmiştir. En büyük destekçilerinden mahrum kalan Ayyârlar öldürülecekleri korkusu ile Bağdat'ı terk etmişler. Yakalananları ise Emir İldeniz tarafından öldürülmüştür (İbnü'l-Cevzî, 1985: X/106).

538/1155 yılında göçebe Oğuzlar, Büyük Selçuklu sultani Sencer'e isyan ederek Horasan ve İran'ı yağmaladılar. Oğuzlar tarafından yağmalanan şehirler daha sonra Oğuzları takip eden Ayyârlar tarafından yağmalanmıştır. İsyancı Oğuzlar tarafından ya-



pilmayan zülüm ve fenalıklar Ayyârlar tarafından halka reva görülmüştür (İbnü'l-Esîr, 1987: IX/388).

Abbâsî halifelerinden ilk defa Müktefi, Ayyarlarla ilişki kurup istilacı dış güçlere karşı onlardan askeri güç olarak istifade etmek istemiştir. Irak Selçuklu sultani Mesud'un ölümünden istifade ederek Abbâsî hilafetini bağımsızlığına kavuşturmak isteyen Halife Müktefi 547/1156 tarihinde kurmuş olduğu orduya Ayyârları da davet etmiştir (Neccâr, 1981: 115).

Fütüvvet mensuplarının bu durumu Halife Nâsır li-Dinillâh dönemine kadar devam etmiştir. 575-622/1180-1225 yılları arasında hilafet makamında kalan Nâsır li-Dinillâh 578/1182 yılında fütüvvete dâhil olmuştur. Fütüvvet nizamının bozulduğunu müntesip-lerinin halkın başına bela olduğunu gören Nâsır li-Dinillâh 604/1207 yılında kendisini fütüvvet önderi, şeyhi ilan ederek, fütüvveti yeniden tanzim etmiştir.

SONUÇ

Gençlik, yiğitlik, kahramanlık, cömertlik anıtlarına gelen fütüvvet bu özelliklerle donanmış asıl insanı ifade eden bir kavramdır. Fütüvvet batıdaki şövalyelik, Japonya'daki Samuraylık, eski Türklerdeki Alplik geleneğinin Arap toplumundaki karşılığıdır. Ortadoğu'da İslam fetihlerinden sonra hızlı bir şehirleşme sonucu toplumsal yapı değişmiş, aşiret yapısı çözülmüş, sosyal ilişkilerde kan bağının önemi kalmamış, şehir ekonomisi kişiyi kişisel kabiliyeti ile var olamaya zorlamıştır. Değişen şartlar gençlerin bir araya gelerek ortak hayat kurma ve var olma çabası içinde fityan ismi verilen organize gençlik birlikleri ortaya çıkmıştır. Fityan birlikleri farklı bölgelerde Ayyâr, Rind, Şâtır, Ahdas, Civanmerd gibi farklı isimlerle anılmaktaydı.

Fütüvvet ve Fityan kavramları birbirıyla bağlantılıdır. Fityan, daha ziyade fütüvvetin gelişmemiş ilkel halidir. Fityan ile ahlak anlayışı oldukça gevşek, serbest bir hayat tarzı benimsemiş gençlik grupları kastedilirken, fütüvvet ile ahlaki seviyesi yüksek, tasavvufi boyutu olan tarikatvari yapı kastedilmektedir.

Bir reisin riyasetinde toplanan fityan birliklerinin her birinin hâkimiyet kurduğu bir alan mevcuttu. Devlet otoritesini tanımayan, adeta kolluk kuvveti gibi çalışan fityan birlikleri, müntesipleri arasındaki anlaşmazlıklara kendi iç mekanizmaları ile son verir, devlet mahkemelerine müracaat etmezlerdi. Gari meşru işlerde fityan müntesiplerine bir-birlerine destek olurlardı. Zenginlerden zorla para alıp fakirlere dağıtmak çok sık görülen olaylardandı. Özellikle Ayyâr ismi verilen fütüvvet grubu toplumda anarşî kaynağı haline gelmişti. 1135- 1144 yılları arasında Bağdat'ta hâkim olan Ayyârlara karşı merkezi hükümet halktan yardım istemiş, silaha sarılan Bağdat halkı ele geçirdikleri Ayyârları öldürmüştürlerdir. Ayyarlar sadece hilafet merkezi Bağdat'ta değil İran'da da problemlere sebep olmuşlardır. 538/1155 yılında göçebe Oğuzlar Büyük Selçuklu sultani Sencer'e isyan ederek İran ve Horasan şehirlerini yağmalamışlardır. Oğuzları tarafından talan edilen şehirler daha sonraları Ayyârlar tarafından yağmalanmıştır. Öyle ki Oğuzlar tarafından



yapılmayan zulümler Ayyarlar tarafından halka yapılmıştır.

Bağdat'ın çeşitli mahallerine hâkim olan Ruhhasiyye, Haliliyye, Mevludiyye, Nebeviyye gibi farklı gruplara ayrılan fityan birlikleri birbirleri ile çatışma halindeyidiler. Halife Nâsır li-Dinillâh'ı fütüvveti tanzim etmesinde önceki Bağdat'ı etkileyen geniş çaplı olaylara bakıldığından genellikle fityan gruplarından kaynaklandığı görülecektir. Anarşî ve terör kaynağı haline gelen fütüvvet 604/1207 yılında Nâsır li-Dinillâh tarafından yeniden tanzim edilerek, tasavvufi fütüvvete birleşerek yeni bir doktrin halinde insanlara sunulmuştur. Zamanla esnaf kesimiyle kaynaşan fütüvvet özellikle Türkler arasında etkinliğini muhafaza ederek Anadolu'da ahiliğe dönüştürüştür.

KAYNAKÇA

- Barthold, Vasilij Viladimiroviç (1930). *İslam Medeniyeti Târîhi*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Cevad, Mustafa (1958). *Kitabü'l-Fütüvve'nin Mukaddimesi*, Bağdat: Mektebetü Müsennâ.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (1985). *Kitabü't- Ta'rîfât, Fütüvvet mad.*, Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Dikkaya, Mehmet (2000). "Ahiliğin İlk Örnekleri Olarak Ortaçağ İslâm Dünyasında Fütüvvet Teşkilatları," "İktisat, Târîh ve Zihniyet Dünyamız, Müsiad Yönetim Kitaplığı, S. 25, s. 63-74.
- Eyyübî, Muhammed b. Takîyyüddin Ömer İbn Şahînşah (2005). *Mizmârî'l-hakâik ve Sîrrü'l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, Kahire: el-Hey'etü'l-Mîsriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Güllülü, Sabahattin (1977). *Ahi Birlikleri, Sosyoloji Açısından*, İstanbul: Ötüken Yayıncıları.
- Hatşatrayan, Aleksander (1998). *Ehlü'l-Fütüvve ve'l-Fityân fi Müctemai'l-İslâmî*, Beyrut: el-Merkezü'l-Arabiyyu li'l-İbhas.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (1985). *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut: Dâru'l-Kütüb.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin b. Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed (1987). *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fida' Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-İlmîyye.
- İbnü'l-Mi'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebî'l-Mekârim (1958). *Kitâbu'l-Fütüvvet*, thk. Mustafa Cevad- Muhammed Takîyyüddin Hilâli, Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna.
- İbnü's-Sâî, Ebû Talib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). *el-Câmiü'l-Muhtasar*



fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer, nşr. Mustafa Cevad, Bağdat: Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye,

Îş, Yusuf (1990). Târîhu Asrı'l-Hilâfetil-Abbâsiyye, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislam Abdülkerim b. Hevazin (1989). er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, thk. Abdulhalim Mahmut- Mahmut b. Şerif, Kahire: Dâru's-Şâ'b.

Neccâr, Mustafa Recep (1981). Hikayatü's-Şuttâr ve'l-Ayyârîn, Kuveyt: Marife.

Ocak, Ahmet Yaşar (1993). "Fütüvvet", DİA, Ankara: C. XIII, 261-263.

Özcan, Abdulkadir (1991). "Ayyâr", DİA, Ankara: IV, 296-297.

Taeschner, Franz (1953). "İslam Ortaçağında Fütüvvet", İktisat Fak. Mecmuası, C. XV, s. 3-32.

Taeschner, Franz (1972). "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri", çev. Yüksel Semahat, Belleten, Nisan, C. XXXVI, S. 1, s. 203-235.

**SÜLEMÎ'NİN KİTABU'L-FÜTÜVVE'SİNDE
ORTAYA KOYDUĞU İNSAN-
ALLAH İLİŞKİSİNİN AYETLERLE
TEMELLENDİRİLMESİ**

THE PROPOSAL OF THE PUBLIC-GOD
RELATIONSHIP BETWEEN SULEMI AND THE
BOOK-FUTUWWE



*Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı
fatihtok2001@mynet.com*



Özet

Fütüvvetle ilgili ilk kitabı yazan Sülemî (412/1021) eserinde onu, Allah'ın emrine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlakin en güzeline sarılmak olarak tanımlamıştır. Ona göre her hal ve vakitte insanın yapması gereken bir fütüvveti vardır. Sülemî eserinde temel ahlaki değerleri ve fazileteri yüklediği fütüvvetenin birçok boyutuna dair ilkeler zikretmiştir. Ortaya koyduğu bütün ilkeleri de bir hadis-i şerif veya önemli mutasavvıflardan birine ait bir söz ile temellenmeyeye çalışmıştır.

Öncelikle ifade edelim ki eser içerisinde zikredilen ilkeler belirli bir sisteme göre zikredilmemiştir. Sülemî bu eserinde insanın yanı kulun, hem Allah hem de diğer insanlarla ilişkilerinin nasıl olması gereğine dair birçok hususa değinmiştir. Kanaatimizce iyi bir kul ve güzel ahlaklı bir insan olabilmenin gereklerini zikrettiği söz konusu eserdeki en önemli noktalardan birisi, aynı zamanda diğer ilişkileri de belirleyen Allah-kul ilişkisidir. Daha doğrusu fütüvvet sahibi bir kulun Allah'a karşı inanç ve tutumunun ne olması gereğine dair ilkelerdir. Onun bu hususta birçok ilke zikrettiğini görüyoruz.

Sülemî eserinde zikrettiği ilkeler kaynak sadedinde genelde bir hadis veya mutasavvif sözü nakleder. Oysa bu esasların ilk ve temel dayanağı her bir fütüvvet ehlîne göre de her zaman için Kur'an-ı Kerim'dir. Kaldı ki, zikredilen eserinde her ne kadar ayetlere çok fazla yer vermemişse de, Sülemî aynı zamanda tefsir sahibi bir müelliftir. Biz de bu tebliğimizde onun esrinde herhangi bir sıra gözetmeksızın zikrettiği Allah-kul ilişkisine dair ilkeleri ayetlerle temellendirmeye çalışacağız. Zira görebildiğimiz kadariyla bu konuda dile getirilen her bir ilkenin dayandığı ayetler söz konusudur. Yapacağımız bu çalışmaya, bir bakıma ilk fütüvvetnâme olma özelliği taşıyan bu eserdeki ilkelerin müfessir/müellifin zihnindeki asıl kaynağına ulaşmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Es-Sülemî, Fütüvvet, Allah, Kul.

Abstract

Al-Sulami (412/1021), who wrote the first book on futuwwat, describes it as obedience to the God's orders, a good worship, refraining from all kinds of evil, and embracing the best of ethics implicitly or explicitly and overtly or covertly. For him, there is a futuwwat that has to be done by each human being in all circumstances and at all times. In this book, he mentions some principles regarding various dimensions of futuwwat upon in which he puts basic ethical norms and virtues. He tries to ground each of those principles with the help of a Prophet Muhammad's (pbuh) saying or a statement of one of the important Sufis.



To begin with, the principles put forward in his book are not mentioned systematically. Al-Sulami touches upon various issues about how human being's relations with both the God and other human beings should be. In my view, one of the significant points that he mentions about how to become a good servant and a human having a good morality is the relationship between the God and human being that determines other relationship as well. More precisely, those principles are about what kind of attitudes and beliefs a servant with futuwwat should have. We see that he mentions several principles in this respect.

In order to show sources regarding the principles mentioned, Al-Sulami quotes from the sayings of the Prophet Muhammad (pbuh) and the statements of the Sufis. In fact, for each person with futuwwat, first and foremost source on which those principles rely is always The Holy Quran. Besides, he has an exegesis even though he does not include Quranic verses much in this book. So, I will try to ground those principles related to the relationship between the God and human being and not mentioned systematically with Quranic verses. It is because, as far as I can see, there are verses upon which each of those principles relies. With this paper, I will try to reach to the actual source in the mind of the writer regarding the principles mentioned in this book which can be considered in a sense as the first futuwwatnama.

Keywords: As-Sulami, Futuwwat, The God, Human Being.

1. Sülemî

Hicrî dördüncü asırda Horasan bölgesinin Nişabur şehrinde zahid bir anne ve babadan dünyaya gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (325-412/1021), ilk eğitimini babası, onun vefatından sonra da dedesinden almıştır. Servet sahibi olan dedesi İbn Nûcayd vefat edince ondan kalan mirasla geçim sıkıntısı çekmediği gibi zengin de bir kütüphane oluşturmuştur. Döneminin tanınmış âlimlerinden dersler alan Sülemî, ayrıca ilim için Irak, Rey, Hemedan, Merv ve Hicaz'a giderek oradaki âlimlerle görüşmüştür (Ateş, 1969: 33-38).

Sufiler ve tasavvuf hakkında çeşitli eserler yazan Sülemî aynı zamanda zahiri ilimlerde kendini yetiştirmiştir. Ancak onun eserleri, özellikle naklettiği hadis rivayetleri konusunda bazı eleştiriler almıştır. Onun zayıf hatta mevzu (uydurma) hadisleri eserlerine aldığı ifade edilmektedir. Ancak görünen o ki, onun naklettiği bu tür rivayetler daha çok sufilerin bildiği ve naklettiği rivayetlerdir ki, o da onlardan almıştır (Uludağ, 2010: 38/53).



İncelediğimiz “*Kitabu'l-fütüvve*” eseri dışında bizim dikkatimizi çeken bir diğeri ise “*Hakaiku't-tefâsîr*” isimli tefsir kitabıdır. Sülemî bu tefsirde batînî-Karamâfi yorumlar yapmakla suçlanmış olsa da, bu eserinde şahsi yorumlarından ziyade sufilerin yorumlarını aktardığı görülmektedir. Bu yüzden eser bir derleme niteliğindedir. Onun bu eserinin Kuşeyri'nin “*Letâifü'l-işârât*”ını da etkilediği anlaşılmaktadır (Ateş, 1969: 221-224; Uludağ, 2010: 38/53-54).

2. Kitabu'l-Fütüvve

Sülemî eserine fütüvvetin yüce bir makam olduğunu ifade ettikten sonra fütüvvetin tarihi, yani kimlerin fütüvvet ehli olduğuna dair birtakım bilgiler vermiştir. Sülemî fütüvvetin tarihini ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ile başlatıp diğer peygamberlerle devam ettirmiştir. Son olarak Hz. Ali'ye kadar getirmiştir. Sülemî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Fütüvvet davetine ilk koşanların, mürûvvet ahlak ve şerefini koruyanların ilki, (yeryüzü anlamındaki) “edîm” kelimesinden gelen Âdem'dir ki ismi irade mahallinde sabit, cismî haşmet evinde sakin, nurlarla ve masumlukla desteklenmiş, keramet tacıyla taçlanmış, selâmet evine girmiştir. Fütüvveti Kabil kovunca Habil onu kabul etti, Şit onun hakkını yerine getirdi, onu her türlü çirkin şeylerden korudu, İdris de onunla yüksek mekâna çıkartıldı, İblis'in tuzağından kurtarıldı. Fütüvvet sevgisiyle Nuh, çok inledi ve üzerinde fütüvvetin nuru parladı. Âd onunla isimlendirildi, kibre dönmedi. Fütüvvet ile Hûd, ahidlere güzel vefa gösterdi, fütüvvetle Salih, kötütlüklerden kurtuldu, İbrahim Halîf fütüvvetle nam alıp putların ve heykellerin başlarını kırdı, fütüvvetle İsmail yüce Padişah'ın emrine kurban oldu, fütüvvetle Lût inişi olmayan yüce makama çıktı, fütüvvetle İshak da buluşma kadar (ibadetle) kaim oldu, Yakub (fütüvvet) sebeplerine yapıştı, fütüvvetle Eyyub'un hastalığı açıldı. Fütüvvetle doğru Yusuf, yolların en güzelinde yürüdü, onunla her zaman başarıya ulaştı. Zülkifl, fütüvvetin yüce rütbesine uyup güzel, hoşnut edici işlerini yaptı. Şuayb onun (yarış alanındaki) kamışlarını kaparak (erlikte birincilik) aldı, her şüpheden ve kusurdan uzak kaldı. Musa fütüvvet kaftanını giyip çalımlandı, Hârun ona uyup güzel söyledi. Ashab-ı Kehf ve Rakîm onunla şeref-lendi, kurtuldu ve nimet evine erdi; Davud'un kalbi onunla hayat buldu; fütüvvet yüzünden kendisine rükû ve sücud tatlı geldi. Fütüvveti Davud'dan Süleyman aldı, insanlar ve cinler fütüvvet yüzünden Süleyman'ın emrine verildi. Fütüvvet şartları kendisine sahib yapılan Yunus, fütüvvetin gereklerine uydu. Zekeriya fütüvvetle safâ yurduna girdi. Yahya fütüvvete sadık olup tasadan kurtuldu, zor şartlarda fütüvvete sarıldı da üzüntüye ve ızdıraba düşmedi. As'as İsa onunla açık bir nur alıp parladı, Ruh ve Mesih onunla unvan aldı. Fütüvvetle Muhammed'e (sav) açık fetih verildi, iki kardeşi (Ebubekir-Ömer) ve amcası oğlu Ali'yi fütüvvet emini yaptı.” (Sülemî, 1977: 22-23).

Sülemî, fütüvvet yoluna giren herkesin daima Hakk'ın gözetimi, himayesi, idaresi ve koruması altında olacağını ifade ettikten sonra, fütüvvetin tanımı üzerinde durmaktadır. Fütüvveti, “(Allah'ın) emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlakin en güzeline sarılmadır” şeklinde tanımlayan Sülemî, her hal ve vaktin insandan bir çeşit fütüvvet istediğini ifade eder. Ona göre, fütüvvetsiz



hiçbir hal yoktur: Rabbine karşı kullanacağı fütüvvet var, Peygamber'ine (sav) karşı kullanacağı fütüvvet var, ashaba karşı kullanacağı fütüvvet var, salih geçmişlere karşı kullanacağı fütüvvet var, şeyhlerine karşı kullanacağı fütüvvet var, ihvanına (dostlarına, din kardeşlerine) karşı kullanacağı fütüvvet var ve kirâmen kâtibin meleklerine karşı kullanacağı fütüvvet var (Sülemî, 1977: 24).

Sülemî, hemen işin başında Peygamber'in (sav) sünnetinden, selefin sözlerinden, adab ve ahlakından bahsedeceğini söylüyor. Bu bağlamda eserin yapısının, ayet-i kerimelerden ziyade hadis-i şerifler ve salih insanların sözleri ile örüldüğünü görüyoruz. Bu arada seleften birçok fütüvvet tanımı da zikretmiştir ki, onların bir kısmına burada yer vermek istiyoruz.

Rivayet ettiğine göre Ebu Said al-Harrâz, Fütüvvet nedir? Sorusuna şu cevabı vermiştir: “Bilineni terk, nefse sabır, halktan ümit kesme, istemeden ve karşılık beklemeden vazgeçme, fakirliği gizleme, zenginlik ve utangaçlık göstermedir.” (Sülemî, 1977: 56) Ebu'l-Hasan b. Semûn; “Fütüvvet, açıkta utanacağıń şeyi gizlide yapmamaktır” derken, Ebu'l-Hüseyin el-Maliki de; “Fütüvvet üstün âlilik ve iç temizliğidir” demiştir. Ebu Amr ed-Dîmaşkî ise fütüvveti şöyle tanımlamıştır: “Fütüvvet halka rıza gözüyle, kendi nefsi-ne kızma gözüyle bakmak; senden üstün olanın, aşağı olanın ve dengin olanın hakkını bilmek; bir kusur veya hatadan ya da bir yalandan dolayı ihvanından yüz çevirmemektir. Kim bir kardeşini severse onun cefası kendisine vefa; yüz çevirmesi sana (ona) yönelik gelmesi olmalıdır. Ne yüzüne ne de arkadan ona kızmamalıdır. Böyle olmadıktan sonra onun sevgisi çıkara dayanır, sakattır.” (Sülemî, 1977: 70-71) Yine bu bağlamda Ebu'l-Hasan el-Boşenci, “fütüvvet, kerim kâtiplerden utanacağıń bir işi yapmamaktır” (Sülemî, 1977: 75-76) derken, Ebu Abdillah es-Sicizi ise fütüvveti, “halkı mazur kendini kusurlu görmek, halkı tam kendini eksik görmek, iyiye de kötüye de şefkat etmektir. Fütüvvetin en yükseği de hiçbir şeyin seni Allah'tan meşgul etmemesidir” şeklinde tarif etmiştir (Sülemî, 1977: 85).

Müellif eserinde fütüvvetin gereklerinden olarak nitelediği hususları belirtip bunları hadis ve selefin sözleri ile desteklemektedir. Bunları maddeleştiğimizde 214 kadar hususa temas ettiğini görüyoruz. Ancak hemen ifade edelim ki bunların belli bir kısmında birbirine çok benzeyen ifadeler vardır. Hatta en son maddenin birçok hususu içine aldığı, bir bakıma bazı maddelerin kısa ve özet bir ifadesi gibi durduğunu ifade edebiliriz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sülemî'ye göre, her hal ve vakitte ve her varlığa karşı yerine getirilmesi gerekli bir fütüvvet vardır. Biz de bu tebliğimizde, onun eserinde zikrettiği Allah'a karşı fütüvvetleri, yani inanç, tutum ve davranışları ifade eden bazı hususları ele alacağız. Bunlar da 214 olarak ifade ettiğimiz maddelerden yaklaşık 37 tanesine tekabül etmektedir. Aşağıda bu hususları, konulara göre tasnif etmeye ve bunların Kur'an'daki temellerini, yani ele alınan hususları destekleyen ayetleri zikretmeye çalışacağız. Hemen ifade edelim ki Sülemî zaman zaman bazı ayetlere atıflar yapmaktadır. Ancak baktığımızda tüm eserinde yer verdiği ayet sayısının oldukça az olduğunu görüyoruz.¹

1 Tespitimize göre eser içerisinde on üç ayete yer verilmiştir. Bunlardan da beş



3. Allah-İnsan İlişkileri

İnceleme konusu edindiğimiz eser, insanın Allah'a ve öteki varlıklara karşı fütüvetinin, kulluk vazifelerinin hangi adap üzere olması gerektiğini ifade eden bir tavsiyeler bütünüdür. Biz ise tebliğimizde sadece insanın Allah'a karşı vazifelerinin neler olduğunu dair tavsiyeleri ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda insanın Allah'ı bilmesi, O'na inanması ve yönelmesi, hiçbir an O'ndan gafil olmaması, O'nunla sohbette bulunması, rızkı yalnız O'ndan beklemesi, karşılaşılan tüm sıkıntılar karşısında yalnızca O'na güvenmesi ve O'nun için sabretmesi gibi konulara yer vereceğiz. Burada bizim yapacağımız en önemli husus ise, bu konularla ilgili olarak Kur'an'ın ne söylediğini tespit edip dile getirmektir.

3.1. Allah'a İman

İnsanın Allah ile arasındaki ilişkisinin en önemli boyutu olan iman mevzusudur. Zira insanın Allah ile olan ilişkisini başlatan şey O'nu bilmesi değil O'na iman etmesidir. Ancak imanın da bazı usul ve esasları vardır. Şayet bu esaslara riayet edilmez ise aradaki bütün diyalog yanlış bir zemin üzerinde ortaya çıkacaktır ki, bu ise Yaratıcı tarafından kabul görmeyen bir durumdur. Bu bağlamda bütün bir inanç, Yaratıcı'nın belirlediği esaslar üzerinden olmalıdır. Şayet insan zihninde, kalbinde doğru bir inanç zemini olmuşmamış ise, ondan beklenen bunun bir an evvel düzeltilememidir.

Bu hususta Süleimi'nin de fütüvvet ehli için dikkat çekici bir tavsiyesi vardır. O bu konuya, "Fütüvvet gereklerinden biri de ahvalinde ve adâbında kendisiyle Rabbi arasındaki inancını düzeltmektir." (Süleimi, 1977: 33) diyerek temas etmiştir. Yani Allah'a karşı iman ve inancın doğru bir zemine çekilmesini ve bu husustaki problemlerin giderilmesini ifade etmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın nüzul dönemindeki en önemli husus inançsızlık değil, inancın tevhid eksenine çekilmesi meselesidir. Çünkü ilk muhatap kitle olan müşrikler ve de ehl-i kitap Allah'a inanan toplulukları. Ancak onların inançları Kur'an'ın temel çağrıları olan tevhid ile örtüşmemektedir (Demirci, 2000: 29-40). Bu yüzden gelen ayet-i kerimeler hep benzer bir vurgu yaparak, insanlardan her ahval ve adabında inançlarını düzeltmeleri istenmiştir.

Kur'an-ı Kerim ilk muhatap kitle müşriklerden, putlarını terk edip dini Allah'a has kılmalarını istemiştir. Cenab-ı Hak onların, "Allah katında şefaatçiler" (Yunus, 10/18), "Allah'a yakınlaştırınlar" (Zümer, 39/3) gibi çeşitli anlamlar yükleyerek tanrılaşdırıldıları varlıklara, kendisinin böyle bir yetki vermediğini ve onların insanların uydurması olduğunu (Necm, 53/23) ifade etmiştir. Aynı zamanda Allah katında hiçbir güç ve değerlerinin olmayan bu varlıkların hiçbir şeyi yaratamayan, hatta kendilerinin yaratılmış varlıklar olduğunu dile getirmiştir (Araf, 7/191).

Öte yandan ehl-i kitap mensuplarının, din adamları ve bilginlerine karşı sergiledikleri tutum ve davranışlarında da bazı problemler vardı. Zira onlar Allah'ın dinini, din adam-

tanesi bizim ele aldığımız konu içerisinde geçmektedir.



larının sözlerine indirgemışlardı. Ehl-i kitap mensupları, kitabı dikkate almadan veya bilmeden din adamları nelere helal diyorlarsa onları helal, nelere haram diyorlarsa da onları haram kabul ediyorlardı. Öyle ki bu tutumları bazen Allah'ın helal dediği bir şeyi haram, haram dediği bir şeyi de helal kabul etmelerine neden oluyordu. Kur'an- Kerim onların bu tavınızı din adamlarını rab edinmek olarak nitelenderek (Tevbe, 9/31) onları da tevhide davet etmiştir (Âl-i İmran, 3/64).

Allah'a inançtaki bir diğer problemler ise, bir yandan O'nun rizik veren olduğuna inanıp diğer yandan da bu konuda endişeye kapılmak, hatta biraz sonra gelecek açıklamalarda olduğu gibi rızki başkalarından beklemek veya O'na tevekkül ettikten sonra korkuya kapılmak gibi hususlardır. Tüm bu hususlar, sahih bir imanın olmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. İşte fütüvvet ehline düşen şey, imanındaki zaafları gidermektir.

İnsanın bütün hal ve hareketlerine yön veren ve anlam katan şey onun imanıdır. Öyle ki insan inandığı, doğru kabul ettiği değerleri için hayat boyu mücadele verir. Aşağıda ele alacağımız hususlar da hep doğru ve sahih bir iman üzerine inşa edilmesi gereken tutum ve davranışları ifade etmektedir. Bunlar aynı zamanda Sülemî'nin fütüvvet ehli için dile getirdiği tasiyeleridir.

3.2. Allah'ı Tanımak

İnsanın her zaman içininandığı Allah'ı bilmek, tanımak gibi bir isteği vardır. Sülemî'ye göre de, 'Allah'ı bilmek' fütüvvet gereklerinden biridir. (Sülemî, 1977: 42) Bununla birlikte Allah'ı bilmenin hakikatine erişemeyeceğini de bilmek fütüvvetin bir gereğidir. (Sülemî, 1977: 47)

Allah'ı bilmek, tanımak mevzusu, İslam düşünce tarihi içerisinde oldukça geniş yer tutmuş ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuş bir konudur. Bu bağlamda Allah'ın zati ve sıfatları tartışma konusu edilmiş, ortaya konan farklı görüşler zamanla farklı itikadî mezheplerin tezahür etmesine sebep olmuştur (Üzüm, 2004: 29/528). Ortaya çıkan tüm mezhepler bu tür tartışmalarda ilk kaynak olarak her zaman için Kur'an ayetlerini delil olarak kullanmışlardır.

Cenâb-ı Hakk'ın, kendisini Kur'an'da açık ifadelerle bildirdiği şekilde O'nu bilmek ve tanımak her insanın görevidir. Bu bağlamda zatına ve sıfatlarına dair zikredilen birçok husus bile bilmekteyiz. (Bakara, 2/255; Haşr, 59/22-24) Bununla birlikte O, hiçbir şeye benzemediği için (Şûra, 42/11), Sülemî'nin de ifade ettiği üzere O'nun künhüne vakit olunamayacağını idrak etmek gereklidir. İnsandan beklenen idrak gücü nispetinde Allah'ı hakkıyla takdir edebilmesidir. (En'âm, 6/91)

3.3. Allah'a Yönelmek, Hicret Etmek

İnsan hayatının yönünü onun seçmiş olduğu kiblesi belirlemektedir. Yani kalbi ne reyi kendisine hedef seçmişse, amaç hangi sevgiliye kavuşmaksa hayatın tüm detayları da onun üzerine inşa edilmektedir. Öyle ki onun için yollar aşındırılır hatta tahammülü



zor sıkıntılarla katlanılır. Tüm yolculuk belirlenen ve istenen o hedefe, yani tayin ettiği kibleye varmak içindir. Sülemî fütüvvet ehli için bunu sıra ve kalb ile Allah'a göç etmek olarak ifade etmektedir. (Sülemî, 1977: 33-34) Sülemî bu ifadesinin dayanağının ise, “... ***'Ben Rabbime göç ediciyim' dedi*** (*Ankebut, 29/26*) ayet-i kerimesi olduğunu ifade etmektedir. Ayette aktarılan ifade Hz. İbrahim'in kiblesini gösteren onun veciz bir sözündür. Kur'an-ı Kerim'in bir başka ayetinde de Hz. İbrahim'in bu sözünün bir benzerinin zikredildiğini görüyoruz. Cenab-ı Hak Sâffât suresında Hz. İbrahim'in, “*Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir.*” (Saffât, 37/99) sözünü aktarmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de insanların Allah'a ait oldukları ve O'na donecekleri (Bakara, 2/156) ifade edilir. Ancak onlardan henüz daha hayattayken, yani imtihan dünyası içerisinde iken Allah'a yönelmeleri istenir ve beklenir. Bu konudaki en can alıcı ayet-i kermelerden biri olarak ise Zümer suresındaki, “*Azap size gelmeden önce Rabbinize dönün ve O'na teslim olun. Sonra size yardım edilmez.*” (Zümer, 39/54) ayetini zikredebiliriz.

Allah'a her hal ve durumda yönelmek demek, tüm istek ve arzularını ona yönetmek demektir. Ancak bu konuda Sülemî'ye göre dikkat edilmesi gereken önemli bir husus daha vardır. O da Allah'a dua ve niyazda bulunurken edebe, yani kulluk adabına riayet etmektedir (Sülemî, 1977: 35, 48, 64). Allah'tan isterken de özellikle af ve afiyet istemek ve verilenlere de şükretmek gereklidir. Fütüvvet ehlinin unutmaması gereken şey ise, “Her âfiyetin başı Allah'ın affidir. Eğer Allah'ın affı olmasa hiç âfiyet (sağlık) olmaz” (Sülemî, 1977: 56) hususudur.

Anlaşılan o ki fütüvvet ehlinden beklenen kendisine, kalbine kible olarak yalnız Allah'ı seçmek ve sadece O'na yönelmektir. Ayrıca Allah'a giden yolda gerekli olan adab dikkat etmek de fütüvvet ehlinin dikkat etmesi gereken bir durumdur.

3.4. Allah ile Sohbet ve Zikir

Sülemî, fütüvvet gereklerinden biri olarak Allah ile yahut Rasulu ile veya velileriyle sohbet etmeyi zikretmektedir. Allah ile sohbetin ne anlama geldiği ve nasıl olması gerektiğini ise, Ebu Osman el-Hiri'nin; “Kimin Allah ile sohbeti dürüst olursa O'nun kitabını düşüne düşüne okur, sözünü bütün sözlere üstün tutar, O'nun emrettiği âdap ve ahlaka uyar.” (Sülemî, 1977: 34) sözüyle açıklamaktadır.

Fütüvvet ehlinin Allah ile sohbet etmesi gerektiğini ifade eden Sülemî, Allah ile sohbetin de Kur'an okuyup onun gereklerini yerine getirmekle olacağını ifade ediyor. Öyle zannediyoruz ki Cenab-ı Hakk'ın Rasule hitaben, “*Kur'an'ı tertil ile (ağır ağır, düşünerek) oku*” (Müzzeccâl, 73/2) buyurması tam da bu durumu ifade etmektedir. Yani Allah'ın kitabını düşüne düşüne okumak, mesajlarını anlamak ve gereklerini yerine getirmek.

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz tavsiyelerden biri de Allah'ı zikretmek yani O'nu anmak, hatırlamaktır. Zira Sülemî'ye göre fütüvvet ehlinin içi zikirle, dışı ibadetle ihya etmesi gereklidir (Sülemî, 1977: 38). Yine o zikrin, kulun dışına ve içine tesir etmesi



gerektiğini ve zikrin dıştaki etkisi, hudu' ve huşu', içteki etkisinin ise rıza olduğunu ifade etmektedir (Sülemî, 1977: 37). Hemen belirtelim ki Kur'an-ı Kerim'in bir diğer ismi de "zikir"dir. (Hicr, 15/9) Bu bağlamda insanın çok zikretmesi, yani Allah'ı çokça anması, hatırlaması ve O'nunla sohbet etmesi özellikle de Kur'an-ı Kerim'i okumak ve ona tabi olmakla mümkündür.

Bu bağlamda ifade edilmesi gereken bir husus da Kur'an-ı Kerim'de zikirden yüz çevirme hakkında a ciddi uyarıların olmasıdır. Örneğin Allah'ı zikirden yüz çevirenlerin, dünyada sıkıntılı bir hayatı uğratılacağı ve ahirette âmâ olarak diriltileceği (Taha, 20/124-125), ahirette çok ağır bir günah yüklenenekleri (Taha, 20/99-101) ve dost olup onun yanından ayrılmayacak bir şeytanın ona musallat kılınacağını ve şeytanların da onları doğru yoldan saptracagini (Zuhur, 43/36-37) vs. ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldıgında insanları şeytanın esiri olmaktan kurtaracak ve hem dünya hem de ahirette sıkıntıdan uzak bir hayatı kavuşturacak olan şey Allah'ı zikretmek, yani onunla sohbet etmek, yani Kur'an okumaktır. Zikredilen tüm bu hususlar, fütüvvet ehli olmanın önemli gereklerindendir.

3.5. Takva Sahibi Olmak, Allah'tan Gafil Olmamak

Fütüvvet ehli için gerekli hususlarından biri de, iki dünyadan da hiçbir şeyin seni Allah'tan meşgul etmemesi, hiçbir şeyin, Mevlâ'yı anmaktan alikoymaması ve bütün kâinattan ve içinde bulunan her şeyden hür olmaktadır. (Sülemî, 1977: 37, 43, 45) bunu başarmanın temel yolu ise dışta ve içte takvayı korumaktır. Takva ise iki türlüdür: Dışta olan takva, dışta sîrf Allah için hareket etmendir. İçte olan takva ise kalbine Allah'tan başka hiçbir şey sokmamandır. (Sülemî, 1977: 37) Keza Sülemî'ye göre insanın başkasından değil, sadece Rabbinden korkması da fütüvvet gereklerinden biridir (Sülemî, 1977: 76-77).

Sülemî'nin zikrettiği fütüvvet gereklerinden bazı hususları da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Zira ona göre, Allah'ın yasaklarına saygı, (Sülemî, 1977: 33) nefsi hesaba çekmek, nefsi bilmek, ömrünü Allah'a isyanla yitirdiğine esef etmek, (Sülemî, 1977: 35) Mevlâ'ya karşı yaptığı isyanları düşünerek korkuya sarılmak, (Sülemî, 1977: 45) bedeni isyanlardan temizlemek, itaatlerle süslemek, (Sülemî, 1977: 65) ve gizlide Allah'ın yasaklarına uymak gibi hususlar hep fütüvvet ehlinin tutum ve davranışlarındandır (Sülemî, 1977: 94).

İnsan Allah'tan gafil kalmamaya, O'na isyan etmemeye, harama düşmemeye ne kadar çok gayret gösterse de, bilerek veya bilmeyerek bazı durumlarda günaha düşebilir. İşte bu durumlarda gerekli olan fütüvvet hali ise, kulun tövbeye devam etmesi ve tövbesinin kabul edilmediğinden daima kuşku içinde bulunmasıdır (Sülemî, 1977: 46).

Takva Kur'an'da geçen temel kavramlardan biridir. Sözlükte "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek" anımlarındaki vikaye mastarından türeyen takvayı Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak sure-



“tyle gerçekleşir” şeklinde tarif etmektedir (Uludağ, DİA, 2010: 39/484). Ayrıca insanın Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olması olarak da ifade edilir (Esed, 1999: 1/4). Bu anamlar düşünüldüğünde takvayı, Allah karşı sorumluluklarını yerine getirip, O'nun gazabından O'nun inayetine ve korumasına siğınmak olarak anlayabiliriz.

Kur'an'da takva ile ilgili birçok kavrama yer verilmektedir. Bu ayetlerde takva sahiplerinin özellikleri, onlara vadedilen şeyler gibi birçok husus zikredilmiştir. Allah takva sahibi olanlarla beraberdir (Bakara 2/194; Tevbe 9/36, 123); onları korur ve yardım eder; Allah takva ehlini sever (Âl-i İmrân 3/76; Tevbe 9/4, 7); Allah takva ehlinin dostudur (Câsiye 45/19). Takva aynı zamanda iman ve kalple ilgili bir kavramdır. Rasulullah'a karşı saygılı olanlar Allah'ın kalplerini takva için imtihan ettiği kimseler olarak nitelendirilmiştir (Hucurât 49/3). Allah'ın hükümlerine saygı göstermek şüphe yok ki kalplerdeki takvadandır (Hac 22/37). Nefse / kalbe takvayı Allah ilham eder (Şems 91/8). Bazı ayetlerde de Cenab-ı Hak takva sahiplerinin özellikleri anlatılır. (Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/76; Mâide 5/27; A'râf 7/128; Enfâl 8/34). Keza Cenab-ı Allah takva sahibi olanlara sıkıntılı anlarında mutlaka bir çıkış yolu, ummadığı yerlerden rızık vereceğini (Talak, 65/2-3), yine onlara iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış, kötütlüklerini örtmeyi ve affetmeyi vadetmiştir (Enfal, 8/29).

3.6. Rızık Allah'tandır

İnsanın bu dünyadaki en önemli temel kaygılarından biri de rıziktır. Özellikle yarına, geleceğe dair kaygıları onu her an rızık peşinde koşturmaktadır. Böyle bir kaygı ise insanın dünyaya daha çok meyletmesine, Allah'tan başkalarına el açmasına hatta yaşamının kaynağı olarak farklı güç ve otoriteler aramasına kadar gidebilmektedir. Bu tehlikeye karşı Sülemaniye, fütüvvet ehlinin, verenin de alanın da Allah olduğunu bilmesi (Sülemaniye, 1977: 50), Allah'ın rızık hakkında verdiği garantiye güvenmesi (Sülemaniye, 1977: 34, 37), zenginliği Rabbi ile yakalaması ve zenginliğine şükretmesi gerektiğini (Sülemaniye, 1977: 94) ifade etmektedir.

Bu hususlarda Kur'an-ı Kerim'de de Sülemaniye'nin tavsiyelerine benzer açık ifadeler vardır. Her şeyden önce Cenab-ı Hak tüm varlıkların rızğını kendi üzerine aldığıını ifade etmektedir (Hud, 11/6). Keza tüm mülkün sahibinin Allah olduğunu ve mülkü dilediğine verip dilediğinden de aldığıını belirtmektedir (Âl-i İmrân, 3/26). Yine Kur'an-ı Kerim, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirenlerin hiç ummadıkları yerlerden rızıklandırılacaklarını vurgulamaktadır (Talak, 65/2-3). Tüm bu ifadeler insanın rızık kaygısı taşıması, hatta bu yüzden dünyaya meyletmemesi ve Allah'tan başkalarına yalvarıp yakarlaması içindir. Herhalde bir fütüvvet ehli için düşünülebilecek en kötü vasıflardan biri de onun rızık kaygısıyla dünya ve dünyadakilere meyletmesidir. İşte Sülemaniye de fütüvvet ehli olabilmek için, rızkın Allah'ın tasarrufunda olduğunu bilmek ve inanmanın ve bu hususta yalnızca O'na güvenmenin gerekligine vurgu yapmıştır.



3.7. Allah İçin Sabır

Hayat, içinde hem güzellikleri hem de sıkıntıları barındıran bir yolculuktur. Bunun yanında insan hayat serüveninde karşısına nelerin çıkacağını veya nelerle imtihan edileceğini bilememektedir. Özellikle de davet ehli olanların, iyiliğin hâkim olması için çalışanların birçok zorluklarla karşılaşmaları mukadderdir. İşte bu tür durumlarda fütüvvet ehli için en önemli olan husus karşılaşılan bela ve sıkıntılarla karşı sabretmektedir. Ayrıca karşılaşılan her durumun Allah'tan geldiğini, O'nun bir hükmü olduğunu bilmek ve sabrı da yalnızca O'nun için yapmak gereklidir. Sülemî de bu hususlara dephinerek, belaya daima sabretmenin (Sülemî, 1977: 45), Allah için eziyete katlanmanın (Sülemî, 1977: 42) ve Allah'ın verdiği hükmeye sabretmenin (Sülemî, 1977: 78) fütüvvetin gereklerinden olduğunu ifade etmiştir.

Sabırın, Kur'an-ı Kerim'de hem peygamberlerin önemli bir vasfi olarak zikredildiğini hem de Hz. Peygamber'e ve müminlere tavsiye edildiğini görüyoruz. Çeşitli sıkıntılar yaşayan ve bundan dolayı sizlanma ve şikayetlerde bulunan müminlere Cenab-ı Hak özellikle önceki kavimlerin sabır ehlini örnek vermiştir. Bu konuda vereceğimiz birkaç ayet meali, Sülemî'nin fütüvvet ehli için ifade ettiği hususları yansıtlığını göreceğiz.

“Sabret! Senin sabrin ancak Allah’ın yardımcı iledir...” (Nahl, 16/127)

“Sen sabret! Şüphesiz Allah’ın verdiği söz gerçekdir...” (Mü’mîn, 40/77)

“Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle...” (Kalem, 68/48)

“Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar: Rabbini yücelt. Nefşini arın- dir. Şirkten uzak dur. İyiliği, daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yap- ma. Rabbinin için sabret.” (Müddessir, 74/1-7)

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin, kalktığında Rabbini hamd ile tespih et.” (Tûr, 52/48)

“(Ey Muhammed!) O halde yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sab- ret...” (Ahkâf, 46/35)

Kur'an-ı Kerim'de bu minvalde sabırla ilgili birçok ayet-i kerime vardır. Bu bağlamda gelen ayet-i kerimeler sabırın hangi alanlarda ve nasıl olması gerektiği, öncekilerden sabredenler, sabra yardımcı olan hususlar ve sabredenlere vaat edilen mükâfatlar gibi birçok konuya debynmektedir (Karadâvi, 1989: 7-102). Sülemî'nin fütüvvet ehli için dile getirdiği hususların kaynağında da bu ayetler olsa gerektir. O her ne kadar bu ayet-i kerimeleri metin içerisinde zikretmemiş olsa da, bu tavsiyelerin onun geniş Kur'an bilgisinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

3.8. Tevekkül

Sülemî'nin fütüvvet ehlîne temel tavsiyelerinden biri de her iş ve durumda Allah'a tevekkül etmeleridir. Yani karşılaşılan herhangi bir durumda elden gelen gayreti gösterdikten sonra insanın işlerin sonucun Allah'tan beklemek ve O'na güvenmektir. Eserin



birçok yerinde bu hususla ilgili tavsiyeler olduğunu görüyoruz. Burada da Sülemî'nin fütüvvetin gereklerinden dediği tevekküle dair bazı ifadelerini zikretmek istiyoruz.

- Fütüvvet gereklerinden biri de kulun, her hususta Rabbine başvurması, yaratıklara değil, yalnız Allah'a güvenmesidir. (Sülemî, 1977: 49)

- Fütüvvet gereklerinden biri de tevekkül hususunda sırf Allah'a güvenmektir.” (Sülemî, 1977: 53)

- Fütüvvet gereklerinden biri de kulun daima Rabbine güvenmesidir. (Sülemî, 1977: 75)

- Fütüvvet gereklerinden biri de her halinde, hazzarda, seferde her zaman Rabbine güvenmektir. (Sülemî, 1977: 82)

- Fütüvvet gereklerinden biri de her işi Allah'a havale etmedir. (Sülemî, 1977: 56)

Yine Sülemî'ye göre fütüvvet ehli hayatı her şeyi Allah için, Allah'ın yardımı ile ve Allah ile beraber yapmalı (Sülemî, 1977: 55) ve onun hem dostluğu hem de düşmanlığı Allah için (Sülemî, 1977: 94) olmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'de bazı peygamberlerin davaları hususundaki kararlılık ve tevekkülleri örnek gösterilmiştir (Yunus 10/71; Hûd 11/56, 88; Yusuf 12/67). Hz. Peygamber'e de kamu işlerinde çevresindekilerle istişare etmesi övgütlenmiş ve ardından, “*Kararın kesinleşince artık Allah'a tevekkül et, Allah kendisine tevekkül edenleri sever*” (Âl-i İmran 3/159) buyurulmuştur. Keza müminlerin yalnız Allah'a dayanıp güvenmeleri (Teğâbun, 64/13) ve Allah'a tevekkül eden kimseye O'nun kâfi geleceği ve Allah'ın mutlaka emrinin yerine getireceği bildirilmiştir (Talak, 65/3). Görünen o ki tevekkül düşüncesinin ortaya çıkmasında bu tür ayetlerin belirleyici etkisi olmuştur.

Tevekkül, Cenab-ı Hakk'ın kullarından istediği tutum ve davranışların en önemlilerinden biridir. Söz konusu kavram, insanın her anında ve her işinde Allah'a güvenmesini ifade etmektedir. Dinî ve tasavvuffî bir terim olarak ise “bir kimsenin kendini Allah'a teslim etmesi, rizkında ve işlerinde Allah'ı kefîl bilip sadece O'na güvenmesi” şeklinde tanımlanmaktadır (Çağrıçı, DİA, 2012, 41/1). Hemen ifade edelim ki tevekkülle çalışıp kazanma arasındaki ilişki öteden beri hep tartışılabilmiştir. Sûfîler Allah'a tevekkülle sebeplere sarılma, tedbir alma arasında zit bir durumun olmadığını, aksine tevekkülün çalışma ve iş hayatını daha verimli ve bereketli hale getirdiğini söyler. Tevekkül kalbî, çalışma ise bedenî bir eylemdir. Kul her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğu kanaatini taşıdığı sürece kalpteki tevekkül hali beden ve organlarla faaliyette bulunmaya aykırı düşmez, engel de olmaz. Tevekkül, Hz. Peygamber'in hali, çalışıp kazanmak ise sünnetidir. Onun hali üzere olan sünnetini terk etmez. Çalışmayı kötüleyen sünneti kötülemiş, tevekkülü kötüleyen de imanı kötülemiş olur. (Uludağ, DİA, 2012, 41/4).



SONUÇ

Sülemî'nin ele aldığı birçok hususla ilgili doğrudan ve açık ayetler olmasına rağmen eserinde az sayıda ayete yer vermesi dikkat çekicidir. Oysa Sülemî Kur'an-ı Kerim'i ve onun tefsirini çok iyi bilen âlimlerden biridir. Onun fütüvvvet ehlinin halleri üzerine dile getirdiği tavsiyeleri daha çok selef-i salihin ve tasavvuf ehli insanların sözleri üzerine bina ettiğini görüyoruz. Bunun yanında yeri geldikçe hadis-i şeriflere de atıflar yapmıştır.

Sülemî eserinde zaman zaman kulun Rabbi ile ilişkilerinin nasıl olması, O'na karşı nelere dikkat etmesi gerektiğine dair bazı hususları dile getirmiştir. Fütüvvvetin gereklerinden kabul ettiği bu hususları tebliğimizde çeşitli başlıklar halinde tasnif etmeye çalıştık.

Tebliğimizde Allah-insan ilişkilerine dair hususlarda öncelikle insanın Rabbini tanımması ve O'na inanması hususunu ele aldık. İnsan akıl ve idrakinin el verdiği ölçüde Rabbini bilmesi ve tanımı gerekdir. Ancak fütüvvvet gereklerinden biri olarak zikredilen bu hususta bilinmesi gereken bir şey de insan ne kadar imkânlarını zorlasa da Allah'ı tam olarak bilemeyeceği, O'nun varlığının künhüne vakif olamayacağıdır. Zira insanın O'nu tam anlamıyla ihata etmesi ve O'nu kuşatması imkân dâhilinde değildir. Allah ise her şeyi kuşatan, gören, bilendir.

Fütüvvvetin en önemli görevlerinden biri ise Allah'a sağlam bir inançla iman etmektir. Bu konuda dikkat çeken husus ise, Sülemî'in sadece iman etmekten değil inancını düzeltevmekten bahsediyor olmasıdır. Zira Kur'an'ın indiği ortamda da insanlar Allah'a iman ettiklerini söylüyorlardı. Ancak problem, inancın tevhid boyutunda ortaya çıktı. Bu hem müşrikler hem de ehl-i kitap için söz konusuydu. Burada dikkat edilmesi gereken husus kitap ehlinin düşüğü duruma da düşmemektir ki, bu Kur'an'ın da en çok üzerinde durduğu konudur.

Fütüvvvet gereklerinden sayılan hususlardan bir kısmı da, insanın hem kalben hem zihnen Allah'a yönelmesi, hiçbir an O'ndan gafil kalmamasıdır. Bu bağlamda insanı gafetten uzak tutacak bazı hallerden de bahsedilmiştir. Bu bağlamda insanın Rabbıyla sohbette bulunması, yani O'nun sözleriyle meşgul olması gerekdir. Sonuç olarak da insandan her hal ve hareketinde Allah'ın rızasını öncelemesi ve kalbinde amellerine değer katacak olan niyetini sahib hale getirmesi istenir ve beklenir.

Kulu Rabbinden alıkoyan en büyük engel ise, onun dünyalı kaygılarına, özellikle de rızık kayısına düşmesidir. Sülemî bu konuda Kur'an-ı Kerim'in genel ifadelerine uygun olarak rızık kaynağının yalnız Allah olduğunu ve O'nun her insanın rızğını üzerine aldığıni ifade ettikten sonra, insanın bu tür kaygilardan uzak durması, rızık derdine düşerek Rabbinden gafil kalmaması, başka güç ve makamlara el açmaması gereği üzerinde durmaktadır.

İnsanın hayatında birçok zorluk ve sıkıntı olması da yaratılışın, imtihanın bir hikmeti gereğidir. Kulun karşılaşışı her durumu Allah'tan bir imtihani olarak görüp ona sabretmesi gerekir. Kulun sabrı da Allah için, Allah ile ve Allah'ın yardımıyla olmaktadır. Bu tür durumlarda insana düşün yegâne güç ve kuvvet sahibi olan Allah'a güvenmesi, tevekkül etmesidir.



İnsanın Rabbi ile doğru ve sağlam bir ilişki kurması için yukarıda zikredilen hususlara dikkat etmesi gereklidir. Sülemî'ye göre ise fütüvvet ehli için bu durumlar vazgeçilmez unsurlardır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman (1969). *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Cağrıçı, Mustafa (2012). “Tevekkül”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 41, s. 1-2.
- Demirci, Muhsin (2000). *Kur'an'ın Temel Konuları*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- El-Karadâvi, Yusuf (1989). *Es-Sabr fi'l-Kur'an*, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Esed, Muhammed (1999). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Es-Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin (1977). *Tasavvufâ Fütüvvet*, (Cev. Süleyman Ateş), Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2010). “Takva”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 39, s. 484-486.
- Uludağ, Süleyman (2012). “Tevekkül”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 41, s. 3-4.
- Uludağ, Süleyman (2010). “Sülemî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 38, s. 53-55.
- Üzüm, İlyas (2004). “Mezhep”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, C 29, s. 526-532.

**FÜTÜVvet KAVRAMI BAĞLAMINDA
AHİLİKTE DEBBÂGLIK VE CİLTÇİLİK**

**DEFENSE AND SKINNESS IN THE CONTEXT OF
THE FUTIVITY CONCEPT**



Arş. Gör. Fatma Şeyma BOYDAK
Necmettin Erbakan Üniversitesi
Ahmet Keleş İlahiyat Fakültesi
Türk-İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı
ftmseyma@gmail.com



Özet

Dericilik, ilk çağlardan beri insanların zorlu tabiat şartlarından korunma amaçlı örtünme ve barınma ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Deri işlenmeliği ve işlenmiş derinin günlük hayatın birçok alanında kullanılması, göçebelikten yerleşik düzene geçişle artmıştır. İnsanların hayvanlardan elde ettikleri bu derilerin, işlenmeden önce tabaklanması ardından terbiye edilmesi gerekmektedir. Deriye yapılan tabaklama işlemine “dibâgat”, bu işi yapanlara da “debbâğ” adı verilmiştir. Anadolu’da debbâğlık ve deri işçiliğinin ilk gelişen mesleklerden ve bunu başlatan kişinin de Ahî Evren olduğu bilinmektedir. Ahî Evren, 602/1205 yılında Anadolu’ya gelmiş ve 603/1206 yılında da Kayseri’ye yerleşmiş, burada bir deri atölyesi kurarak debbâgliğa başlamıştır. Bu yüzden, tarih boyunca “Debbâğların Piri” olarak tanınmıştır. Ahî Evren’in debbâğ olmasından dolayı, debbâğlık Ahî teşkilatının bünyesinde önem kazanmış, debbâğlar, Ahilik gelenekleri sayesinde diğer esnaf ioncaları üzerinde nişfuz sahibi olmuşlardır. Böylelikle Anadolu Selçuklularından itibaren Anadolu, deri sanayisinin merkezi olmuş, bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmıştır. Ahî debbağ esnafının ustaca işlediği deriler sayesinde malzeme sıkıntısı çekmeden Anadolu’da Türk Cild Sanatı geçmişen aldığı birikimle birlikte gelişerek ilerlemiştir, Osmanlı klasik dönemiyle de zirveye ulaşmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Fütyüvvet, Debbâğlık, Dericilik, Cildcililik.

Abstract

Leatherwork has emerged from the earliest times because of the need to protect people from the harsh natural conditions, to cover and to keep them. The use of leather processing and processed deep in many areas of everyday life has increased with the transition from nomadic to built-up. These leathers, which humans have obtained from animals, must be cultivated after tanning before being processed. The tanning process is called “dibâgat”, and those who do this work are called “debbâğ”. It is known that the debut and leather worker in Anatolia is the first developing profession and the person who started it is Ahi Evren. Ahi Evren came to Anatolia in 1205 and settled in Kayseri in 603/1206, where he set up a leather workshop and started his tanner. Thus, throughout history, it has been known as the “Pillars of Tanners”. Due to the fact that Akhism is the tanner, the debbing has gained importance in the Akhism organization, and the tanners have become influential on other artisans thanks to Akhism traditions. Thus, from the Anatolian Seljuks, Anatolia became the center of the leather industry, and in this case deep accessibility, which is the most



preferred material in the production of bookbinding, has increased. The intensive leather production of the Akhism organization has progressed with the accumulation of the Art of Turkish Bookbinding in Anatolia, and it has reached its summit by the Ottoman classical period.

Keywords: Akhism, Futuvva, Tanners, Leatherwork, Bookbinding.

GİRİŞ

Dericilik, ilk çağlardan beri insanların zorlu tabiat şartlarından korunma amaçlı örtünme ve barınma ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Deri işlemeciliği ve işlenmiş derinin günlük hayatın birçok alanında kullanılması, göçebelikten yerleşik düzene geçişle artmıştır. İnsanların hayvanlardan elde ettikleri bu derilerin, işlenmeden önce tabaklanması ardından terbiye edilmesi gerekmektedir. Bu ihtiyaç sebebiyle Anadolu'da debbâglık ve deri işçiliği ilk gelişen mesleklerden olmuştur. Anadolu'da deri sektörü, debbâqların pîri olarak vasıflandırılan Ahî Evren'in de kurucularından olduğu Ahî Teşkilâtı marifetiyile oldukça düzenli ve istikrarlı bir şekilde liyâkat sahibi kişilerce organize edilmiş ve deri mamuller meydana getirilmiştir. Bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmış ve bu deri işlemeciliği sayesinde günümüze kadar gelebilen sağlam deri kapları yapılmıştır.

Ahîlik ve Ahî Evren

Ahî kelimesi görünüşte Arapça “kardeş” anlamında gelen “Ah” kelimesinin mütekkelim “ya”sı ile kullanılışından ibarettir. Anadolu'da bu kelime Farsça çoğul eki kullanılarak “Ahiyan” (Ahîler) şeklinde de kullanılmıştır (Bayram, 1991: 3). Bu adın Türkçe’deki akı (cömert)’dan türetildiğini ileri sürenler de vardır.

Temelde Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışına doğrudan bağlı olan Ahîliğin, tasavvufa önemli bir yeri bulunan “uhuvvet”i hatırlatmasından dolayı da kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur (Kazıcı, 1988: 540). Teşkilatın kökeni, İslam toplumunda hicretin ikinci yüzyılından beri bilinen fütûvvet birliklerinin bir araya gelmesiyle kurulmuş olan fütûvvet teşkilatına dayanmaktadır (Şahin, 2006: 299).

Abbâsî Halifesı Nâsîr-Lidînillâh (1180-1225), siyasi ve sosyal durumu gittikçe bozulan devletin otoritesinin yeniden kurulmasında ve içtimai huzurun sağlanması fütûvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüştür ve bu teşekkürleri siyasi otoriteye bağlamada başarı sağlamıştır. Bu faaliyetin bir parçası olarak ilk defa Anadolu Selçuklu Devleti'yle I. Giyâseddin Keyhüsrev zamanında 1204'te temas kurulmuştur. I. Giyâseddin Keyhüsrev, hocası Mecdüddîn İshak (Sadreddîn Konevî'nin babası)'ı Bağdat'a Halife Nâsîr'a elçi olarak göndermiştir. Mecdüddîn İshak dönüşünde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Şeyh Nasîrûddîn Mahmûd el-Hôyî gibi büyük mürşid ve mutasavvıfları Anadolu'ya getirmiştir (Kazıcı, 1988: 540). Getirilen bu kişiler arasında



sanatkârlar da bulunmaktaydı ve bu insanların korunması gerekiyordu. Ahî Teşkilatı'nın kuruluş amaçlarından biri, belki de en önemlisi, Anadolu'ya gelen bu sanat erbâbı kişileri himaye etmek, sanatlarını icra etmelerine imkân vermek ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenlemek olmuştur. Ahî Evren, toplumun mutluluk ve refahı için bütün sanat kollarının yaşatılmasını gerekli olduğunu savunmuştur (Bayram, 1991: 134, 137; Bayram, 1995: 35).

Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kuruluşun adıdır (Bayram, 1991: 5). Ahî Evren, ahlakla sanatın ve konukseverliğin uyumlu bir birleşimi olarak kurduğu Ahiliği, o denli itibarlı bir duruma getirmiştir ki bu kurum, yüzyıllar süresince bütün esnaf, sanatkâr ve meslek erbâbına yön vermiş, çalışmalarını düzenlemiştir (Çağatay, 1997: 215). Sultan Alâeddin Keykubâd'ın Ahîlerle son derece iyi ilişkiler içinde olması sonucunda, teşkilat başta başkent Konya olmak üzere bütün Anadolu'da hızlı bir yayılma göstermiştir. Sultan Alâeddin Keykubâd'ın saltanatından kısa bir süre sonra başlayan Moğol istilasının yarattığı kargaşa ortamı, toplum nezdinde siyasi iktidardan ziyade, ahîleri ve ahî liderlerini ön plana çıkarmıştır. Merkezi otoritenin her geçen gün gücünü yitirdiği 1240 yılındaki Babaîler İsyancı ve 1243'teki Kösedâg yenilgisi sonrası dönemde, Anadolu'nun kasaba ve köylerinde merkezî otorite neredeyse tamamen kaybolmuş, bu otorite boşluğunu hemen her yerde kurulan Ahî birlikleri doldurmuştur (Şahin, 2006: 302).

II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in tahta çıkışıyla ahîlerin konumu biraz değişmiştir. İçeride Ahî Evren'in de olduğu bir kısım ahî topluluğu yakalanıp hapse attırılmış, 1245 yılında idareyi ele geçiren Celâleddin Karatay ise hapisteki ahîleri serbest bırakmıştır. Sultan II. İzzeddin Keykavus da ahîlerle yakın bir ilişki içerisinde olmuş, Ahî Evren'i ve saldırılırlar sırasında Konya'yı terk eden diğer ahîleri Konya'ya çağrırmıştır (Şahin, 2006: 303). Ahî Evren daha önce kaleme aldığı eserlerini özetleyerek Letâif-i Hikmet adlı eserini bu dönemde tamamlayarak Sultan II. İzzeddin Keykavus'a sunmuştur (Kala, 2012: 28).

Anadolu Selçuklu Devleti zamanında bu birlikler mesleklerle ait problemleri halletmeye ve devlet ile olan münasebetleri düzenlemekteydi. Mal ve kalite kontrolü, fiyat tespitî, bu birliklerin asli görevi idi. Bu dönemde, teşkilata ilk defa girenlere *yığıt* veya *çırak* adı verilir, ahilik daha sonra kazanılırdu. Esnaf birliliklerinin başında *şeyh*, *halife* veya *nakibler*, bütün esnafın en üst makamında ise *şeyhü'l-meşâyîh* bulunuyordu. Ayrıca mesleğin geleceği açısından çırakların yetiştirmesine de çok büyük önem veriliyordu (Kazıcı, 1988: 541).

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da ahilik büyük bir rol oynamıştır. Ahîlerin, devletin kurucusu olan Osman Gazi'nin faaliyetlerinde bile büyük bir payı bulunmuştur. Uzunçarşılı bu konuda şöyle demiştir: "Osman Bey'in faaliyeti esnasında Anadolu'da Ahilik ve Babailik olarak iki mühim tarikat vardı. Ahî reislerinden olan Şeyh Edebâli, o havâlinin en itibarlı ve sözü geçen unsurlarındandı. Osman Bey, Şeyh Edebâli'nin kızını almak suretiyle ahîlerin nüfuzundan istifade etmiştir." (Uzunçarşılı, 1972: 105-106)



İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilatına mensup şeyhler olduğu, Orhan Gazi'nin ahîliği ait “*ihtiyârû ’d-dîn*” unvanını aldığı, I. Murad’ın şed kuşandığı ve teşkilattan fetihlerde askeri bir güç olarak faydalananlığı bilinmektedir. Osmanlı döneminde esnaf birliklerinin idare tarzına çok önem verilmiştir. Fatih devrinde itibaren ise ahîlik siyasi bir güç olmaktan çıkararak esnaf birliklerinin idari işlerini düzenleyen bir teşkilat halini almıştır (Kazıcı, 1988: 541).

Ahîlik teşkilâtı kurucusu Ahî Evren'in öz adı Mahmud, lakabı Nasîrû'd-Dîn, künnesi Ebu'l-Hakâyik nisbet adı da Hoyî olup Ahî Evren/Evran adıyla tanınmaktadır (Şahin, 1988: 529, Bayram, 1991: 74). Evren adının verilişi farklı rivayetlere dayandırılsa da ortak görüş Evren'in yılân/ejder anlamında kullanıldığıdır. İslme dair rivayetlerden birinde Kayseri'de kurduğu debbâg atölyesinin mahzeninde yılân beslediği için kendisine Evren denildiği zikredilmektedir (Bayram, 2016: 19). Asya içlerinden Anadolu'ya gelen mutasavviflardan biri olan Ahî Evren, tasavvuf eğitimi pekiştirmek için sufiliğe başlayıp dervîş olmuş, sufiliğe kabul şartı gereği tasavvûfî terbiye alabilmek için de dericilik mesleğini öğrenerek ustalık derecesine yükselmiştir (Kala, 2012: 44).

II. İzzeddîn Keykavus'a sunduğu Letâif-i Hikmet adlı siyasetnâmesinde: “*Deri, Padişah'a layık bir kemer oluncaya kadar nice zor ameliyelerden geçtiği gibi, padişah da bir ülkeye sahip oluncaya kadar çok zorluklara katlanmak zorundadır.*” derken mesleği olan dericiliğe işarette bulunmuştur (Bayram, 1991: 75). Bir müddet Denizli, Konya ve Kayseri'de ikamet ettikten sonra birçok şehir ve kasabayı gezerek Ahîlik teşkilatının kuruluşunda ve yayılışında önemli bir rol oynamıştır. Sonradan Kırşehir'e yerleşmiş ve vefatına deðin burada kalmıştır (Şahin, 1988: 529-530).

Ahî Evren'in, Ahî fütüvvet şecerenameleri incelendiðinde “*Debbâgların pîri Ahî Evren b. Abbas*” olarak kaydedildiği görülmektedir. Yani debbâglık mesleğini öğrenip meslekte ilk kuşağı bağlanarak usta-pîr olan ve sonrakilere kuşak bağlayan kişi Ahî Evren'di¹. Bu husus incelenen şecerenâme ve fütüvvetnâmelerde efsânevî bilgilerle aktarılmaktadır. “*Ahî Evren'in Hz. Peygamber'in amcası Abbas'in oðlu olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden Şecerenâme ve Fütüvvetnâmeler'de onun adı Nasîrûddîn Mahmûd b. Abbas olarak geçmektedir. Asıl adı Mahmud iken Bedir Savaþı'nda gösterdiği kahramanlıktan dolayı bizzat Hz. Peygamber tarafından Ejder (Evren) gibi düişmana saldırdığı için kendisine Ahî Evren adı verilmiştir. Hz. Peygamber'in bütün ashabi bu yokşul yiğide birer hediye sunmuşlardır. Hz. Peygamber'in damadı Hz. Ali'ye: "Sen amcan oðlu Ahî Evren'e ne vereceksin?" deyince Hz. Ali de kızı Rukiye'yi verdiðini belirtir. Bunun üzerrine Hz. Peygamber Rukiye ile Ahî Evren'in nikâhlarını kıyar ve üç gün üç gece düïgüñ yapıılır. Düğünde 33 koyun, 33 keçi, 33 sıgır kesilir. Ahî Evren bir günde bu hayvanların derilerini tabaklayıp, türlü renkle boyayarak hepsini Hz. Peygamber'in huzuruna getirir. Hz. Peygamber bu derileri bir bir kendi eliyle açar, görenler şaşkınlık içinde kalırlar. Bundan son derece memnun olan Hz. Peygamber, Ahî Evren'in beline "Şed" (kuşak) bağlayıp onu bütün esnaf ve sanatkârların sultani yapar.*”(Bayram, 1991: 43)

¹ Kırşehir Müzesi, 1 nolu Ahî Musa Şecerenamesi (Yayınlayan; Köksal, Kurtoðlu, 2008: 3-19, 9) Kala, 2012: 71.



Selçuklu Anadolu'sunda tarım ve ticaret devrimiyle sağlanan büyük iktisadi gelişmeyi tamamlayıcı yönde Ahî Evren geliştirdiği kümelenme modeli ve teorisinde, nüfus artışı ve şehirleşmeyle artan ihtiyacı karşılayacak üretimi sağlamak için, verimsiz esnaf ferdi üretim faaliyetinin terkedilip, meslek grupları oluşturup sanayi birlikleri halinde örgütlenerek sanayi öncülüğünde sanayi-tarım ve ticaret sektörlerinin üretim ilişkilerinin yeniden organizasyonunu öngörmektedir. Ahî Evren'in geliştirdiği kümelenme teorisi ve modelini, Selçulkular'dan sonra Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (Kala, 2012: 16,20). Bu dönemde ahilik denince esnaf, esnaf denince Ahilik anlaşılır olmuştur, hatta esnaflık, Osmanlı hükümdarını dahi içine alan bir kuruluş olmuştur. Osman Gazi'den itibaren Sultan Vahdeddin'e kadar bütün hanedan mensupları bir hırfete bağlanmışlar, bunların pek çoğu bir sanatı hakkı ile öğrenip hünerli birer usta olmuşlardır (Soykut, 1971: 110).

Ahilik öğretisinde debbâğlık da dâhil olmak üzere tüm meslekler evvela Peygamberler tarafından ilahi olarak öğrenilmiş ve insanlara öğretilmiştir (Kala, 2012: 76). Ahilik bünyesi içindeki esnaf birlikleri ustalar, kalfalar ve çıraklıardan oluşmaktadır. Çıraklıktan itibaren birlik içinde yükselmek için meslekî ehliyet ve liyâkat şarttı. Sanat erbâbı içinde en dürüst ve en çok saygıdeğer olan ustad teşkilatın reisi olup kendisine *ahî* deniyordu. Bir şehirde mevcut zanaat şubesi sayısı kadar olan ahîlerden birisi diğerlerine reis oluyor ve buna *ahî baba* adı veriliyordu.

Ahiliğin nizamnâmelerine fütüvvetnâme adı verilirdi. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilat mensuplarında bulunması gereken vasıflar; vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbeydi (Kazıcı, 1988: 541). Burgâzî fütüvvetnâmesinde, "*Ahî'ye bir pîse ve sanat gerekdir; ona meşgul ola. Eğer pişesi yoğusa ona fütüvvet degmez. Fütüvvet âna halâldür kim kesb kazana halâlden. Anun kesbi olmayıacak yidiürmesi dahî olmaz.*" denmektedir. Pîse kelimesi iş ve meslek anlamında olup buradaki ifadeden de açıkça anlaşıldığına göre ahî mutlaka bir iş ve meslekle meşgul olmalıdır (Şeker, 2011: 87).

Ahî Evren, medeni olmak, medeniyet ile toplumun üretim yaparak ihtiyaçlarının karşılanması ve iktisaden kalkınma arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bütün sanat erbâbinin belli bir yere toplanmaları ve orada sanatlarını icra etmelerini yani kooperatif-leşmelerini öğütlemektedir. Letâif-i Hikmet'te bu konuda şöyle demiştir: "*Toplum, çeşitli sanat kollarını yürüten insanlara muhtaç olduğuna göre, bu sanatların her birini yürüten çok sayıda insanın belli bir yere toplanmaları ve her biri kendi sanatıyla meşgul olmaları gereklidir ki, toplumun bütün ihtiyaçları görülmüş olsun.*" (Bayram, 1991: 152).

İnsan odaklı bir iktisat anlayışına sahip olan Ahî Evren, kişinin ihtiyaçlarının toplumsal iktisadi faaliyetle karşılaşmasını temel amaç olarak görmektedir. Ahî Evren, ihtiyaçların karşılaşması için insanların mesleği bilen ustanın yanında mesleği öğrenmesini ve aynı meslekten olanların bir araya gelerek meslek-zümre birliği oluşturup ihtiyaçlarını karşılamak üzere üretim yapmalarını öngörmektedir (Kala, 2012: 22-24).



Deri ve Debbâğ

Deriden maksat, yüzündükten sonra işlenerek kullanılmaya elverişli duruma getirilmiş hayvan derisidir. Deriye yapılan işleme *dibâgat*, deriyi terbiye eden kimseye ise *debbâğ* denilmektedir (Ayverdi, 2011: 653, 685). Halk arasında *dibâgata* “tabaklama” denilmektedir. Bu anlamda tabaklama işini yapanlar için de “tabak (debbâğ)” ismi kullanılmaktadır (Aritan, 2008: 124). Debbâglıkla uğraşanlara verilen başka bir isim de *cellâdî*dir. Asurlular döneminde deri işçilerine “Lu askappâni” denilmekteydi (Merçil, 2000: 33).

Bati Türkçesi’nde deri şeklinde telaffuz edilen kelimenin aslı teri/tiri’dir (Bozkurt, 1994: 174; Özdemir, Kayabaşı, 2007: 23). Derinin insanoğlunun yaşama alanı olarak seçtiği her bölgede var olduğu bilinmektedir ve derinin tabaklanarak günlük hayatı kullanılması ilk insanla başlamıştır denebilir. Çin, Orta Asya, Mezopotamya, Anadolu, Mısır ve Avrupa dericilik tarihinin izlerini sunan kültür bölgeleridir. Ancak derinin tabaklanmasına dair ilk bilgilere, Mısır’da erken dönem hanedanlarından kalan kayıtlarda rastlanmaktadır (Bozkurt, 1994: 174).

Kur'an-ı Kerîm, insanlara göç ve ikametleri sırasında büyük kolaylıklar sağlayan deri çadırları şürkü gerektiren nimetler arasında sayar (en-Nahl Sûresi 16/80. ayet). Ayrıca Kur'an'da “rakk” (ince deriden yapılmış parşömen) üzerine yazılı kitaba yemin edilir (et-Tûr Sûresi 52/3. ayet). Yahudi şeriat kitabı Talmud'da ise debbâğların toplumun aşağı seviyesinde kimseler olarak kabul edildikleri, tabakhânelerin pis kokuları sebebiyle eski Yunan ve Roma'da da olduğu gibi yerleşim merkezlerinden uzakta kurulmasının istediği, burada çalışanların üzerlerine sinen koku sebebiyle toplu ibadet ve festivallere katılmaktan men edildikleri ve kısa bir dönem için de olsa bu işi yapanların daha yüksek görevlere getirilmemiştedir (Bozkurt, 1994: 174).

Debbâghânelerin suyu bol yerlerde kurulmasına dikkat edilirdi. Göl, dere ve çay gibi yerlerin kenarları olabileceği gibi, kuyulara eşlikerek elde edilen suların bulunduğu yerlere de debbağhâne tesis edilirdi. Bir debbağhânenin ihtiyaç duyduğu en önemli alet ise teknelerdir. Debbâghânelerde ilk elde edilmesi gereken el aleti ise koyun ve keçi yünlerinin kırkılarak derisinden ayrıldığı yün kırkım makasıdır (Tekin, 2014: 345).

Çeşitli araştırmalar, Anadolu’da debbâglık ve deri işçiliğinin ilk gelişen mesleklerden ve bunu başlatan kişinin de dericilerin pîri olan Ahî Evren olduğunu göstermektedir. Ahî Evren, 602/1205 yılında Anadolu'ya gelmiş ve 603/1206 yılında da Kayseri'ye yerleşmiş, burada bir deri atölyesi kurarak debbâglığa başlamıştır. Ahî Evren'in debbâğ olmasından dolayı, debbâglık Ahî teşkilatının bünyesinde önem kazanmıştır. Debbâğlar, Ahîlik gelenekleri sayesinde diğer esnaf londaları üzerinde nüfuz sahibi olmuşlar, Ahî Evren tarafından ilk kez dericiler bir araya getirilip deri sektöründe dericilik meslek sınıfı oluşturulmuş ve birlilik halinde örgütlenip debbâğ sanayı birliği kurulmuştur. Ahî Evren, debbâğ esnaf birliğinin yönetimini, bu birliğin şeyhi olarak üstlenmiş ve bu dönemde debbâğların şeyhi ünvanını kullanmıştır (Kala, 2012: 29-31).



Sultan I. Giyaseddin Keyhüsrev, Kayseri'de Ahî vakıflarını destekleyerek, vakıflar aracılığıyla büyük bir sanayi sitesi inşa ettimiş, site Ahî Evren'in öncülüğünde kurulan debbâğ sanayi birliğine kiralananarak ilk debbâğ sanayi sitesi oluşturulmuştur. Kayseri'de debbâğ sanayi birliğinin kısa sürede sağladığı başarı, sanayi birliği modelinin sanayi ve ticaretle ilgili diğer meslek grupları tarafından benimsenmesini hızlandırmıştır (Kala, 2012: 31).

Osmanlılar'da XV. ve XVI. yüzyıllarda dericilik, kasabalarla kadar yayılarak diğer meslekler arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Özellikle İstanbul, Edirne, Kayseri, Ankara, Bursa, Manisa, Tokat, Konya, Diyarbakır, Urfa gibi şehirlerin ticari hayatına canlılık getirmiştir. XVI. yüzyıldan itibarense Avrupa ülkelerinin Türk derilerine fazla itibar etmeye başlaması debbâğlık sanatını önemli bir meslek haline getirmiştir (Tekin, 1994: 177).

XVII. yüzyıl Türk gezğini Eviya Çelebi, Edirne debbağlarından söz ederken: "Debbâghanede 5000 kadar Ahî Evren köceği, feta ve tevânâ, serbaz, şahbaz yiğitler çıkar." demektedir. İstanbul debbâğ ve saraçlarından bahsederken de bunların gene Ahî Evren ocağına bağlı oldukları yazmaktadır (Çağatay, 1997: 85).

Kırşehir'deki Ahî Evren Zaviyesi, Osmanlılar'da Türk debbâğlarının ve zanaat erbabının manevi merkezi durumunda olmuştur (Şahin, 1988: 530). Kırşehir'de Ahî Evren tarafından kurulan Ahî Evren Vakfı'nın vakfiyesine bakıldığından, vakfin Ahî Evren tarafından kurulduğu ve yönetildiği, vefatından sonra da evlatlarına intikal ederek yönetileceği belirlenmiştir (Kala, 2012: 82).



Resim 1: Meşin ve sahtiyan satan dericiler
(Surnâme-i Humâyûn, TSMK Hazine: 134. vr. 246a.)



Esnaf ve sanatkârların meslekleriyle ilgili hususları düzenleyen ve 1630 yılından önceye ait olduğu düşünülen bir tüzük belgesinde cildciler için şöyle denilmektedir: “*Cildcilerin işi de gözlene: Cild için alacak akçadan harçların ve emeklerin gözlenip bir miktar nafaka kendileri için konkudan sonra fazla almayalar.*”. Debbâğlar içinse: “*Debbâğ, debâğat ettikten sonra her ne türlü isterlerse işlesinler. Dışarıdan getirenlere sattırmayalar, dinlemezlerse haklarından geline. Keçi derisi ki kırmızı ve ala ola iyisi 22, ortası 18, aşağısı 16 akçaya ve başka renklerin iyisi 16, ortası 13, aşağısı 10 akçaya ola. Nöbetle sattıkları zaman onunu on ikiye satalar.*” denilmektedir (Çağatay, 1997: 102).

Fütüvvet felsefesiyle birlikte ahilik, Ahî Evren ve debbâgliktan bahseden belgeler Ahî Fütüvvet şecereneleridir. Ahî fütüvvetnamelerinin meslek-iş-sanatla en önemli ilgisi, fütüvvete girme şartının iş-meslek-sanat ehli olmak gerekligidir. Meslegi ne olursa olsun tüm Ahî Fütüvvet şecerenelerinde, Ahî Evren tüm mesleklerin şeyhi ve debbâğların piri olarak zikredilmektedir (Kala, 2012: 66,69).

Ahî Sinan'a nispet edilen Ahî Mustafa şecerenesinde şöyle anlatılıyor: “*Sultan Ahî Evren Şeyh Mahmud bütün İslâm ülkelerinde bulunan tabakhane ve ocakları diriltip bayındır hale getirdi. Etraftaki bütün ülkelere halifeler (Ahî Evren temsilcileri) gönderip oraların da ocaklarını ihya ettiler. Zaviyeler ve binalar kurdular. Kiyamete kadar halifeleri padişahlık beratıyla gezip tabakhanelere konarak şerefle sancaklarını, tarikat edebini, hakikat sırrını ve marifet aşkıni telkin ettiler.*” (Kala, 2012: 69-70)

Ahî Sinan'a nispet edilen ancak debbâğların şeyhi Seyyid el-Hac Mustafa'ya ait olan şecereneme² ise “*Haza şecere-i fütüvvet der-beyan-i erkân-i debbâğan*” ifadeleriyle başlamakta olup ahilik-debbâğlık ilişkisini ortaya koyan müstakil olarak debbâgliklı ilgili fütüvvet şecerenesidir. Şecerenamenin başlangıcında debbâğların şeyhi Seyyid Mustafa'nın şeyhligine kadar babadan oğula geçen Debbâğ Ahî Fütüvvet şeyhlerinin züriyet şeceresi verilmiştir (Kala, 2012: 73).

Debbâğlar XVIII. yılının II. yarısında gerek sanatları icra açısından ve gerekse zenginlik bakımından belirgin bir hale gelmişlerdir. Ancak Tanzimat'tan sonra debbâğlık sisteminde yapılan değişiklikler, Avrupa'da gelişen sanayi ve derinin ihracı gibi nedenlerden dolayı Osmanlı dericiliğinde aynı parlaklığını görmek mümkün olmamıştır (Hülagü, 2002: 3). Avrupa ile rekabete dayanamayan debbağları bir araya getirmek ve deri sanayiini geliştirmek için 1864 yılında bir İslah komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon debbağ esnafının ayrı ayrı çalışmayıp birleşerek bir ortaklık kurmasına karar vermiş ve 1866'da işe başlayan *Sirket-i Debbâğıyye* üretme geçmiş ve böylelikle Türk dericiliğinin itibarı artmıştır. Cumhuriyet döneminde ise özellikle 1970'ten sonra önemli gelişmeler gösterilmiş ve deri mamullerini modern ihtiyaçlara göre üreten, ihracata yönelik çalışan büyük iş yerleri kurulmuştur (Tekin, 1994: 178).

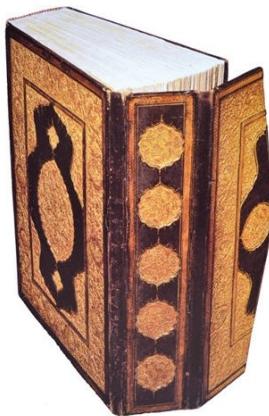
² Kırşehir Müzesi, 3 nolu Ahî Sinan Şecerenemesi adıyla yayınlanmış Ahi Mustafa Şecerenemesi (Yayınlayan: Köksal, vd. 2008: 3-19, 9) Kala, 2012: 73.



Türk Cild Sanatı

Diğer deri mamullerinin yanında derinin en çok kullanıldığı alanlardan biri de cildciliktir. Bir kitap veya mecmuanın yapraklarını dağılmaktan korumak ve sırasıyla, bir arada toplu olarak bulundurmak için yapılan kaplara *cild* denilmektedir (Aritan, 1993: 551; Aritan 2011: 261). Kitapların yıpranmaması ve dağılmaması için, yaprakları birbirine dikildikten sonra yerleştirildiği koruyucu kapaklar olarak da tanımlanmaktadır (Ana Britannica, 1987: 1; Thema Larousse/Tematik Ansiklopedi, 1994: 316). Cidleme (teclid) işini yapanlara ise mücellid/mücellide denilmiştir.

İnce tahtadan, deriden veya üzerine deri, kâğıt ve bez gibi şeyler kaplı mukavvadan yapılan bu kaplar için Arapça “deri” anlamına gelen *cild* kelimesinin kullanılmasının sebebi, genellikle cildlerin bu işe en uygun malzeme olan deriden yapılalarıdır (Arseven, 1983: 341).



Resim 2: Deri kitap kabı, TSMK Hazine: 1517 (Zeren Tanındı'dan)



Resim 3: Cilt yapmakta olan bir sanatkârin Levni imzalı minyatürü, XVIII. yüzyıl. (Kemal Çığ'dan).



Dericiliğin Türk toplumunda gelişmesinde, onların hayvancılıkla uğraşmış olmalarıyla birlikte *Türk-İslam mefküresinin kitaba atfettiği değer dolayısıyla cildciliğin önem kazanmasının* büyük rolü olmuştur (Hülagü, 2002: 2). Böylelikle Anadolu'da deri sektörü Ahî teşkilatı marifetyle liyâkat sahibi kişilerce organize edilmiş ve deri mamuller meydana getirilmiştir. Bu durum kitap kaplarının (cildlerin) üretiminde en çok tercih edilen malzeme olan derinin erişilebilirliğini arttırmış ve bu deri üretimi sayesinde günümüze kadar gelebilen sağlam deri kitap kapları yapılmıştır.

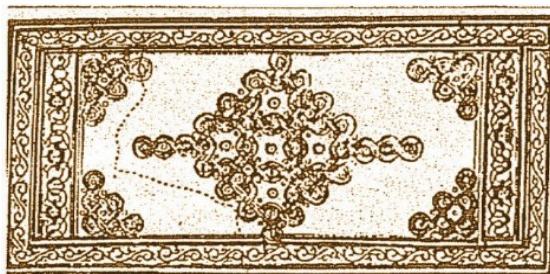
İlk cildler tahtadan, daha sonra sadece deriden yapılmışlarken, yüzyıllar boyu süren gelişmeler sonucunda mukavva üzerine deri, kâğıt, kumaş vs. Kaplanarak, koruyuculuk vasfi yanında sanat eseri özelliği de kazanmıştır. Deriyi işlemekte çok mahir bir millet olan Türkler'de cildcilik Çinliler'den önce gelişmiştir (Eberhard, 1987: 120).

Bugünkü mânâda deriyle kaplı kitap cildini ilk defa Uygurlar yapmıştır. Bir Uygur şehri olan Karahoço'da Bin Buda mağaralarında Mani yazmaları arasında, XX. yüzyılın başlarında Alfred Von le Coq tarafından ortaya çıkarılan bu iki yazmanın cildi bu görüşü doğrulamaktadır.



Resim 4-5: Alfred Von le Coq tarafından Karahoço'da bulunan Uygur cildleri, VIII.- IX. yüzyıllar.

Daha sonraki bir örnek de gene Karahoço'da P.K.Koslov tarafından bulunmuştur. S.F.Oldenburg bu kitap kapağı hakkında araştırma yaparak onun XIII. yüzyıla ait olduğunu belirtmiştir (Ağaoğlu, 1935: 2).

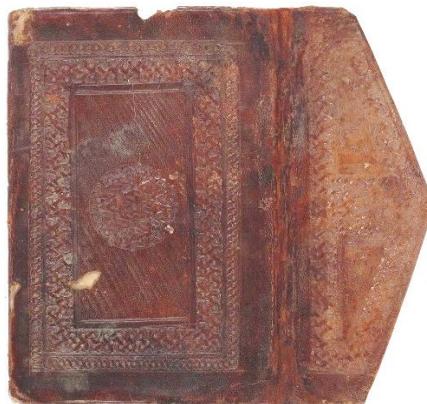


Resim 6: P.K.Koslov tarafından Karahoço'da bulunan Uygur cildi, XIII. yüzyıl.

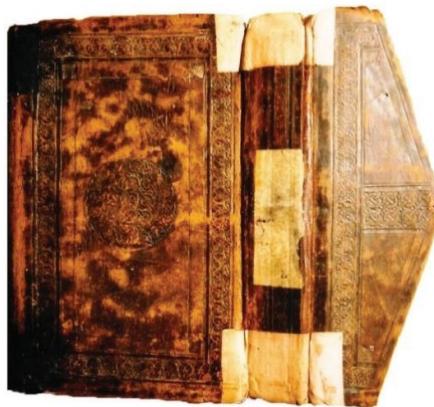


IX. yüzyilda Halife Mu'tasim Billâh (833-842)'ın teşvik ve himayesinde Sâmarra'ya yerleştirilen Uygur Türkleri, burada yaptıkları cildlerle bu sanatı geliştirdiler ve İslâm dünyasına yaydilar (Aritan, 2002: 933). İslâm cildinin bilinen ilk örnekleri, gene bir Türk devleti olan Tolunoğulları (868-905) zamanına aittir (Aritan, 2009: 64).

İslâm cildindeki gelişme, Emevi, Abbasi, Tolunoğulları, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'la, XII. yüzyıla kadar devam etmiş olup elimizde bu dönemden 1100'lere ait Paris Bibliothèque National, Arabe:7263 envanter numaralı bir cild örneği (Resim 7) bulunmaktadır (Richard, 1997: 19).



Resim 7: Bibliotheque National Arabe: 7263



Resim 8: TSMK III. Ahmed 105

XI. yüzyıl sonlarından itibaren ise Anadolu'ya hâkim olan Selçuklular, burada XII. ve XIV. yüzyıllarda çok güzel cildler meydana getirip Türk-İslâm Cild Sanatı içerisinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Anadolu Selçuklu ve bu üslûbu taşıyan cildler hususunda yapılan araştırmalar neticesinde Anadolu Selçukluları'na ait tespit edilmiş en erken



cild örneği 1154 tarihli olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III.Ahmed: 105'deki *Kitâbü'l-Ğaribeyn fi'l-Kur'an ve'l Hadîs* isimli eserin kapağıdır (Resim:8) (Aritan, 2002: 934). Anadolu Selçuklu cildlerinde, Uygur, B.Selçuklu ve Gazneli sanatının tesirleri hemen göze çarpmaktadır.

Anadolu Selçuklu cildi ile beraber, muasırı İlhanlı, Memlûk vs. cildi arasında da bir kompozisyon birligi söz konusudur (Aritan, 2009: 74-76). XIII. yüzyıl III. çeyreğinden itibaren bir Türk devleti olan Memlûkler'e, XIV. yüzyıldan itibaren de, İlhanlılar ve Karamanoğulları başta olmak üzere, Anadolu Beylikleri cildlerine tesir eden Anadolu Selçuklu Cildi'nin bu birikim ve etkisi Osmanlılar'da XV. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Aritan, 2001: 32).

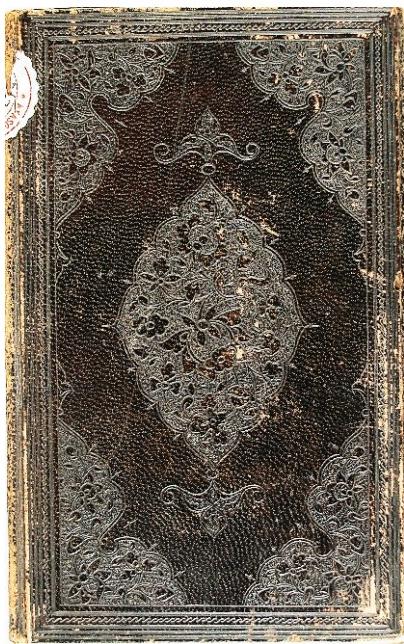
Anadolu Beylikleri dönemi cild sanatı hakkında elimizde yeterli veri ve araştırma bulunmadığından şimdilik bu dönem cild sanatı büyük ölçüde, Anadolu Selçukluları ile sıkı münasebetler içinde bulunan ve onların emirliklerini bile yapan Karamanoğulları cildi ile temsil edilmektedir (Aritan, 2008).

Erken Osmanlı döneminde Anadolu Selçuklu etkisi devam etmekteydi. Bu etkiyi gösteren örneklerden birisi 1454-55 yıllarına tarihlenen ve Konya-Meram'da yazılan *Serhu'l-Lübâb* isimli eserdir. Eserin cildi (Resim 9), Osmanlı döneminde yapılmış olmasına rağmen ön ve arka kapakları Anadolu Selçuklu cildlerinde görüldüğü üzere birbirinden farklı tarzda tezyîn edilmiştir (Aritan, 2001: 30; Mavili, 2002: 67-68).

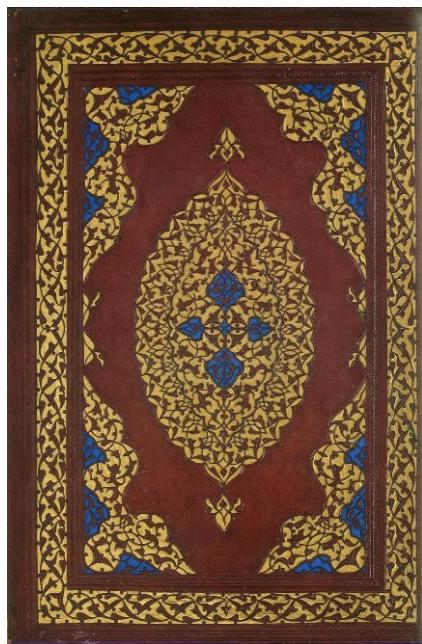


Resim 9: Süleymaniye YEK Fatih: 5004

XV. yüzyıl II. yarısında Fatih Saray Nakkaşanesi'nde yapılmış olan cildlerde genellikle cildin ön ve arka dış kapağında iri, dilimli, salbekli, oval şemse ve köşebendler görülür. Klâsik tarza yakın, şemse ve köşebendlerinde içeriye yuvarlak bir kıvrım yapan cildler de bulunmaktadır (Boydak, 2016: 223-236) (Resim 10). İç kapaklar bordo veya açık kahverengi deri kaplı olup, altın zeminde müşebbek (kat') şemse ve köşebend süslemelidir (Resim 11).

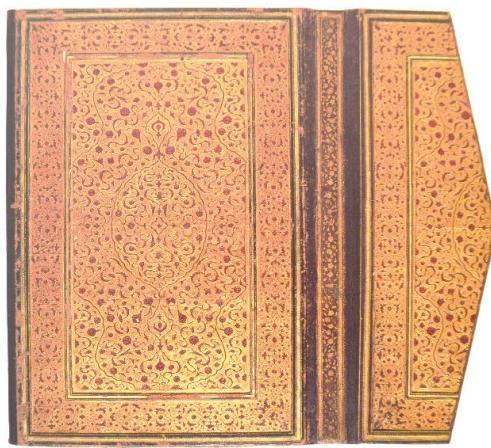


Resim 10: Süleymaniye YEK Ayasofya: 2266

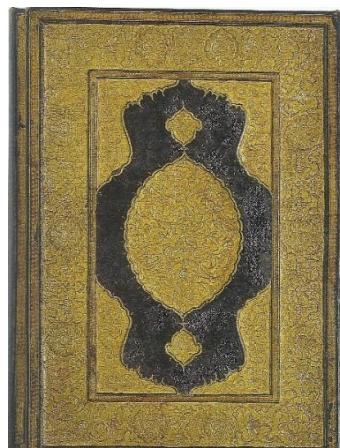


Resim 11: TİEM 448

II. Bayezid döneminde (1481-1512), sarayda ilk mücellidhâne açılmış ve ilk defa bu yüzyıl içinde cild alanında mücellidân zümresinin bir ekol halinde toplanmıştır. XVI. yüzyıl, Türk sanat hayatının müstesna bir devridir. Siyasi hayatındaki başarılar sanat hayatını da etkilemiş ve her alanda en kıymetli eserler bu dönemde ortaya konmuştur (Resim 12-13).



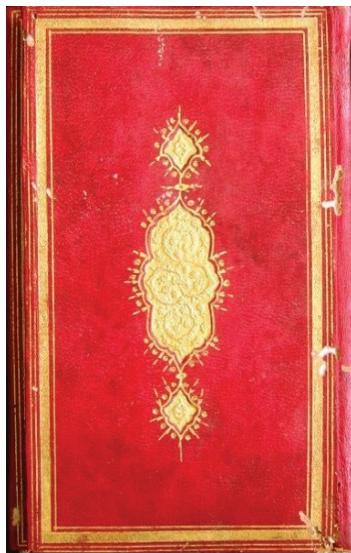
Resim 12: TSMK Hazine: 1523



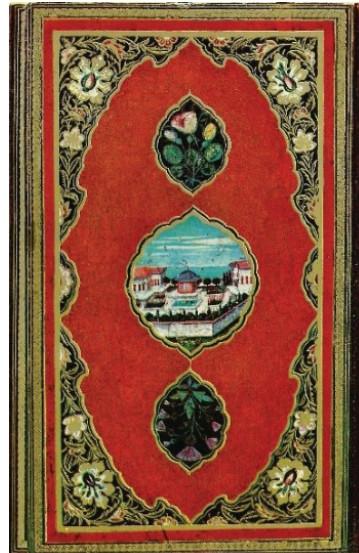
Resim 13: TSMK Hazine: 1517



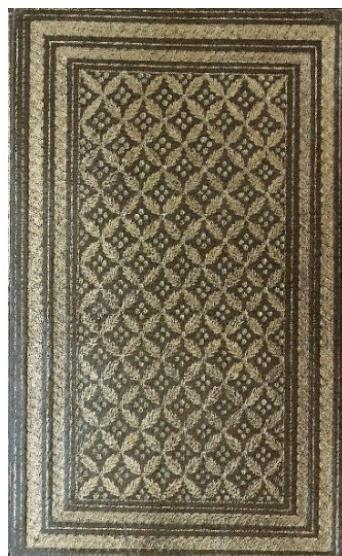
XVII. yüzyıl Osmanlı cildlerinde teknik aynı olmakla beraber kompozisyon ve işçilikte bir gerileme göze çarpar. Birçok cildden köşebend ve zencirek tezyînatı kalkmıştır. Yan ve tepeleri çıkışlı dikdörtgene benzer büyük şemseler tek başına süsleme olarak kullanılmıştır (Resim 14).



Resim 14: Hasan Paşa YEK: 2057



Resim 15: TSMK E.H.: 1380



Resim 16: Süleymaniye YEK N. Ar.: 314



XVIII. yüzyıl başlarından itibaren sayfa ve cild tasarımda gelenek sürerken beze-me elemalarına yenilikler katılır. Bunların başında gölgeli boyanarak hacim kazanmış buketler, lâke teknikte yapılmış cildler (Resim 15) gelir. XIX. yüzyılda şemseli cild sayısı iyice azalmış, zerbahar cildler (Resim 16) yaygınlaşmıştır. Batı sanatının Barok ve Rokoko kıvrımları, şükküfe üslûbunda içi çiçekle dolu sepet ve saksılar bu dönemde cildlerinde uygulamıştır. XX. yüzyıl, daha çok Alman ve Fransız cildlerinin tesirinde kalındığı, bazen Türk motiflerinin de kullanıldığı ve herhangi bir üslûp ve ekole bağılılığın görülmeyeceği çöküş dönemidir. İçinde bulunduğu XXI. yüzyıl ise Türk cildinin bazı seçkin şahıslarca yaşama çabalarının sürdürülüğü bir dönem olup henüz günümüzde yeni bir üslup ortaya konamamıştır.

SONUÇ

Deriyle kaplı ilk kitap cildinin görüldüğü Uygur döneminden Osmanlı'nın son dönenime dek deri, kitapların koruyucusu olan cildlerin temel kaplama malzemesi olarak kullanılmıştır. Anadolu'da ilk gelişen mesleklerden birinin debbağlık ve deri işçiliği oluşuya özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Ahî teşkilatının debbağ esnafı ustaca işlenen deriler, bu dönemde cildlerinde kullanılır olmuştur. İyi işlenmiş bu deriler, saray ve taşra mücillişleri elinde adeta bir sanat eserine dönüşerek günümüze kadar gelebilen sağlam deri kitap kapları halini almıştır.

KAYNAKÇA

- Ana Britannica (1987). "Ciltçilik", C.6, s.1-4, İstanbul
- Thema Larousse/Tematik Ansiklopedi (1994). "Ciltçilik", C.6, s. 316-317, İstanbul.
- Ağaoğlu, Mehmet (1935). *Persian Bookbinding of The Fifteenth Century*, Michigan.
- Aritan, Ahmet Saim (1993). "Ciltçilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.7, s. 551-557, İstanbul.
- Aritan, Ahmet Saim (2001). "Selçuklu Cildi'nin Osmanlı Cildi'ne Etkileri", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu*, s. 29-40, Ankara.
- Aritan, Ahmet Saim (2002). "Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı", *Türkler*, C.7, s. 933-943, Ankara.
- Aritan, Ahmet Saim (2008). *Karamanoğulları Cild San'ati*, Konya.
- Aritan, Ahmet Saim (2008). "Türk Deri İşlemeciliği Bağlamında Türk Cild Sanatı", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi), Bildiriler*, C.1, s. 121-136, Ankara.
- Aritan, Ahmet Saim (2009). "Türk Cild San'ati", *Türk Kitap Medeniyeti*, s. 60-97, İstanbul.



- Aritan, Ahmet Saim (2011). "Ciltçilik", *Konya Ansiklopedisi*, C.2, s.261-266, Konya.
- Arseven, Celal Esat (1983). *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul.
- Ayverdi, İlhan (2011). *Kubbealtı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C.1, İstanbul.
- Bayram, Mikail (1991). *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâti'nın Kuruluşu*, Konya.
- Bayram, Mikail (1995). *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*, Ankara.
- Bayram, Mikail (2016). "Ahi Teşkilati", *Ahilik ve Meslek Ahlaki*, Konya.
- Bozkurt, Nebi (1994). "Derî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.9, s. 174-175, İstanbul.
- Boydak, Fatma Şeyma (2016)."Fatih Devri Cild Sanatı", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, C.3, s. 223-236, Isparta.
- Çağatay, Neşet (1997). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara.
- Eberhard, Wolfram (1987). *Çin Tarihi*, Ankara.
- Hülagü, Mehmet Metin (2002). "Kayseri'de Sahtiyân Üretimi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 13, s. 1-18.
- Kala, Ahmet (2012). *Debbağlıktan Dericiliğe*, İstanbul.
- Kazıcı, Ziya (1978). "Esnaf Teşkilâti Ahîlik", *Diyânet Dergisi*, C.17, S. 3, s. 250-255.
- Kazıcı, Ziya (1988). "Ahîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.1, s. 540-542, İstanbul.
- Köksal, M. Fatih (2008). *Orhan Kurtoglu, Kırşehir Müzesindeki Ahilik Belgeleri*, Kırşehir.
- Mavili, Gürcan (2002). *Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 13. ve 14. YY'lara Ait Cilt Sanatı Örnekleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: M.S.G.S.Ü. Sos. Bil. Ens.
- Merçil, Erdoğan (2000). *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*, Ankara.
- Özdemir, Melda, Kayabaşı, Nuran (2007). *Geçmişten Günümüze Dericilik*, Ankara.
- Richard, Francis (1997). *Splendeurs Persans, Manuscrits du XII e XVII e Siècle*, Paris.
- Soykut, Refik (1971). *Orta Yol Ahilik*, Ankara.
- Şahin, Haşim (2006). "Selçuklular Döneminde Ahiler", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurlığı*, C.1, Ankara.
- Şahin, İlhan (1988). "Ahî Evran", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.1, s. 529-530, İstanbul.
- Şeker, Mehmet (2011). *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri*, İstanbul.
- Tekin, Zeki (1994). "Türklerde Cildcilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.9, s. 176-178, İstanbul.
- Tekin, Zeki (2014). "Debbağhane", *Ahilik Ansiklopedisi*, C.1, s. 346-346, Ankara.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı (1972). *Osmanlı Tarihi*, C.1, Ankara.

FÜTÜVVEΤ EHLİ VE KADINLAR

THE MEMBERS OF THE FUTUWWA AND WOMEN



*Prof. Dr. Himmet KONUR
Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
himkon@hotmail.com*



Özet

“Fütüvvet” kelimesi sözlükte gençlik, kahramanlık, cömertlik gibi anamlara gelir. Fütüvvete ait özellikleri şahsında temsil eden kişiye ise “fetâ” denilir. Fetânın çوغulu “fityân”dır. Genel olarak fetâ ve fütüvvet kelimeleri sûfi ve tasavvuf anlamında kullanılır ve bu terimlerle çok defa sûfîde bulunması gereken fedakârlık, diğerkâmlık, iyilik, yardım severlik, hoşgörü, insana sevgi ve saygı gibi ahlâkî nitelikler kastedilir.

Hicrî II. (m. VIII.) yüzyıldan itibaren onde gelen sûfîler fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamıştır. Geçmişî cahiliye dönemine kadar uzanan bu kavram II./IX. asırdan itibaren Müslüman gençler arasında yayılan ictimâî, iktisâdî ve siyâsî bir kuruma ad olmaya başlamıştır. Tasavvufun ferdî yaşıayış biçiminden sıyrılip kurumsallaşma-sıyla birlikte sufilikle iç içe geçmiştir. Nihayet esnaf tabakasıyla bütünleşerek tasavvufî ve meslekî teşekkül halini alan Ahilik teşkilatına dönüsmüştür.

Günümüz araşturmalarında gerek fütüvvet gerekse Ahilik müessesesinin erkeklerle mahsus olduğu üzerinde durulur. Kaynaklara bakıldığından ise birçok kadının bu müesseseye dâhil olduğu; söz ve davranışlarıyla, hal ve hareketleriyle katkıda bulunduğu, bu özellikleri dolayısıyla fütüvvet ehli arasında saygıyla anıtlarıları görülür. Bunun en önemli örneklerinden birisi Ahmed b. Hadraveyh’ın hanımı Fatima’dır.

Anlatıldığına göre Fatima, Belh emirinin kızıdır. Daha o dönemde eşini kendi seçme cesareti göstermiş; fütüvvet ehlinin önderlerinden olan Ahmed b. Hadraveyh’e “Beni babamdan iste” diyerek haber göndermiştir. Evlendikten sonra da cesaretli tavrını sürdürmüştür. Bir gün kocasıyla birlikte Bayezid Bistâmî’yi ziyarete giderler. Bayezid’ın yanına varınca Fatima yüzündeki peçeyi çıkarır ve çekinmeden konuşmaya başlar. Kocasını şaşkınlık ve kıskançlık kaplar. Hesap soran kocasına şöyle cevap verir: “Sen benim tabiatıma ve bedenime karşı mahremsin, o ise benim yoluma karşı mahremdir. Ben seninle hevâ ve hevesime ulaşıyorum, onunla ise Rabbime ulaşıyorum (...) Onun benimle sohbet etmeye ihtiyacı yoktur; hâlbuki sen bana muhtaçsan.”

Kaynaklarda fütüvvet konusunda örnek söz ve davranışları olan, fütüvvet ehli arasında saygıyla anılan daha başka kadınlar da bulunmaktadır. Bu bildiride konuya ilgi rivayetler bir araya getirilerek belli bir tasnif dâhilinde değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Fetâ, Fütüvvet, Kahramanlık, Yardımseverlik, Fedakârlık, Cömertlik.



Abstract

The “fetâ” and “futuwwa” come from the same root. While Feta means young, the futuwwa means youth, heroism and generosity. These concepts that used to connote ideal person and the characteristics attributed to that person have over time become a term broadly used in Sufi literature. Often these terms refer to moral qualities such as benevolence, sacrifice, generosity, tolerance, human dignity and love that a good person is supposed to have.

Almost every characteristic of the futuwwa has an aspect regarding human relations. And these relations entail the interaction with women. There are rumors that during the periods when women and women’s rights had not yet been in question, the Members of futuwwa usually listened to women, learned from their sayings, and took a very respectful attitude towards them.

Ahmed b. Hadraveyh’s wife Fatima is one of the most respected names by the members of futuwwa. According to the narrative, Fatima was the daughter of Belh’s commander. She had offered Ahmed b. Hadraveyh, one of the leaders of the members of the futuwwa, to marry with her. After she got married, she kept her courageous attitude. One day, she and her husband visited to Great Sufi Bayezid Bistâmî. When she arrived at Bayezid’s circle, she took the veil out from her face and began to talk without hesitation. Her husband was filled with surprise and jealousy.

He asked Fatima, “why did you do it?” Fatima responded to her husband: “You can see the secret places of my body. But he can know the secret places of my spiritual path. I am fulfilling my bodily desires with you. But I am reaching to my Lord with him. He does not need my friendship, but you need it.”

There are also other stories in the sources mentioning the respects of women among the members of the futuwwa. In this study, we will collect the related stories about this issue and evaluate them with appropriate classification.

Keywords: Fetâ, Futuwwa, Heroity, Benevolence, Sacrifice, Generosity.

“Fütüvvet” kavramı “fetâ” ile aynı kökten gelir. “Fetâ” kelimesi İslam öncesi Arap toplumunda şeacat, iffet, cömertlik ve diğer kâmlık gibi üstün vasıfları şahsında temsil eden, asalet ve fazilet sahibi kimselere verilen bir isimdi. O dönemde aynı kökten gelen “fityan” ve “fitye” hatta “fütüvvet” kelimesine bile rastlanmaz. Bu da bize henüz o yıllarda bu kavramla ilgili sosyal karakter arz eden bir hareket olduğunu göstermektedir. İslami devirde Emeviler döneminde ortaya çıkan “fütüvvet” telakkisi Abbasiler döneminde



sosyal bir yapıya kavuşmuştur.¹ II./IX. yüzyılda tasavvufun ortaya çıkışından itibaren de fütüvvetle tasavvuf iç içe geçmiştir. Birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan bu iki kurum bir süre sonra birlikte anılmaya başlamış ve daha çok birincisi/tasavvuf ikincisini/fütüvveti kapsar hale gelmiştir.² Nitekim Kuşeyri (465/1072) eserinde fütüvveti sufilerin makam ve hallerinden biri olarak ele almıştır.³

Genellikle fütüvvet teşekkili mensuplarının genç erkeklerden olduğu kabul edilir.⁴ Alauddevle Semnânî (ö. 736/1336)'nin *Fütüvvetnâme*'sında fütüvvet istidâdi şartları arasında "erkek olmak" da zikredilmiştir.⁵ Hatta bazı eserlerde fütüvvet teşekkili mensup erkeklerin bekâr oldukları da ifade edilir.⁶ Bu tespitlerin doğruluk payı olmakla birlikte eksik ve açıklamaya muhtaç yanı da bulunmaktadır. Doğru olan tarafı, sonraki asırlarda bu teşekkili mensuplarının erkeklerden olduğu olduğudur. Eksik tarafı ise önceki asırlarda fütüvvet teşekkili içerisinde bazı kadınların da bulunduğu gerçeğidir. Aşağıda bunların bir kısmından bahsedeceğiz.

Öncelikle şunu belirtelim ki, fütüvvet teşekkili içerisinde kadınların konumu İslam ve tasavvuf tarihindeki umumî manzarayla paralellik arz eder. Bazı araştırmacılar İslam'ın ilk çağlarında kadınların sonraki asırlarda olduğundan daha bağımsız ve saygın konumda olduğundan bahseder.⁷ Maalesef Hz. Peygamber devrinden sonra, kadınlar hakkında menfi düşünceler gelişmeye başlamış⁸, hicri ikinci ve üçüncü asırдан itibaren de egemen hale gelmiştir.⁹

Genel manzara böyle olmakla birlikte Müslüman topluluklar içerisinde kadınlara yönelik olumsuz bakış açısına kapılmayan fert ve kurumlara da rastlanmaktadır. Mesela tasavvuf kitabıyatında kadınların erkeklerle eşit olduğuna işaret eden birçok ifade bul-

¹ Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *TDVİA*, XIII, ss. 259-260; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet" (TARİH), *TDVİA*, XIII, s. 261.

² Ebu'l-AlâAffî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 149.

³ Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*(Haz. Süleyman Uludağ)İstanbul 1991, ss. 372-380.

⁴ Bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII ve XVI. Asırdaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri, Ankara 2002, s. 73; Ocak, "agmad", s. 261; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2011, s. 257.

⁵ Semnânî gerekçe olarak şunları söylemiştir: "Çünkü fütüvvet şeref ve olgunluk sıfatıdır. Kadınlık ise noksantılık ve aşağılığı istilzam eder. Yüce Allah, 'Erler, kadınlardan üstünür' (Nisâ, 4/34) buyurduğu gibi Peygamber (as)'de 'Kadınlar akıl ve din bakımından noksandır' buyurmuştur." Bkz. Sarıkaya, age, 74.

⁶ İbnBatuta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Ğarâibi'l-Emsârve'l-Acâibi'l-Esfâr* Büyük Dünya Seyahatnamesi, İstanbul ty., s. 204.

⁷ Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, (Çev: Özlem Eraydin), İstanbul 1991, ss. 153-154.

⁸ Rıza Savaş, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul 1992, s. 274.

⁹ Smith, age, s.154. Böyle bir sonucun ortaya çıkışında Kur'ân'ın sonraki asırları da içeren tedricilik ilkesinin göz ardi edilmesi yanında toplumsal kabullerin rivayetlere, oradan da fikhi ekollere sırayet ederek yaptrim gücüne sahip hukuk kuralları haline gelmesinin etkisi büyütür. Bkz. Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdiüşümleri*, Ankara 2000, ss. 236-238.



bilmek mümkündür.¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât'*ında ricalullahtan bazı kimselerin isimlerini zikretmekten sonra şöyle demiştir:

*"Biz bu adamları genellikle Ricâl (adamlar) ismiyle zikretsek bile onların arasında kadınlar da olabilir, fakat erkek isimleri çoğuluktadır. Bunlardan birisine 'bedellerin sayısı ne kadardır?' diye sorulunca 'Kirk nefş' demiş, 'Niçin kırk adam demiyorsun?' diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: 'Bazen onların arasında kadınlar da bulunabilir'."*¹¹

Molla Cami eserinde kadınlar hakkında şu mîsralara yer vermiştir:

Dediğim gibi olursa kadınlar
Erkeklerden faziletli olurlar
Müzekerlik verir mi Bedre şeref,
Müenneslikten gelir mi Şemse ar!¹²

Bilindiği üzere Arapçada kelimelerin eril ve dişilliği söz konusudur. Dolunay anlamına gelen Bedr eril, güneş anlamına gelen Şems ise dişil bir kelimedir. Bu durum güneşin dolunaydan daha parlak olduğu gerçekini değiştirmez.

İbnü'l-Arabî ve Molla Câmî'nin muahhar mutasavviflar olduğu düşünülebilir. Ancak kaynaklara bakıldığına tasavvufun ortaya çıktığı yıllarda yaşanan onlarca kadın sufiden bahsedildiği görülür. Nitekim Sülemî (412/1021), kadın sufilere tahsis ettiği "Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sîfiyyât" adlı eserinde 84 kadın sufiye yer vermiştir.¹³ Bu kadınlardan bir kısmı fitâyâdan yani fütüvvet teşkilatı mensuplarındandır.

Fatîma el-Hânkahîyye bu teşkilata mensup kadınlardan biridir. Sülemî onun hakkında "vaktinin fitâyândan idi" ifadesini kullanmıştır.¹⁴ Yine bir başka kadın olan ve Hevre diye bilinen Emetü'l-Azîziçin "kadınlar içinde vaktinin en (iyi) fetâsi (fütüvvet mensubu) idi" demiştir.¹⁵

İslam tarihinde -yukarıda temas ettiğimiz- kadınlar aleyhine gelişen süreç, fütüvvet teşkilatı içerisinde kadınların yer edinme sürecini de etkilemiş görünülmektedir. Kuşeyri,

¹⁰ Tasavvufta kadın konusunda bzk. Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfler*, İstanbul 2006. Ayrıca bzk. Süleyman Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadın*, İstanbul 1998. Tasavvuf kaynaklarında kadınlar hakkında menfi tutuma dair örnekler de bulabilmek mümkündür. Ancak konumuz bu olmadığı için burada üzerinde durulmamıştır.

¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât-i Mekkiyye*, (çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2007, VI, s. 114; Abdurrahman Camî, *Nefehatü'l-ÜnsminHadarâti'l-Kuds*, (Terc. ve Şerh: Lâmiî Çelebi), İstanbul 1270, s. 692; İbnü'l-Arabî'de kadın konusunda bzk. Süleyman Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadın*, ss. 59-68.

¹² Smith, *age*, s. 18.

¹³ Bzk. Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sîfiyyât*, (Tah: M. Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1993.

¹⁴ Sülemî, *age*, s. 123.

¹⁵ Sülemî, *age*, s. 104.



fütüvvet meclislerinde kadınları arasında görmek istemeyen kimselerin bulunduğuuna işaret eden bir anekdot nakleder. Bildirdiğine göre:

Fütüvvet ehlinden biri Nişabur'dan kalkıp Nesâ'ya gider ve orada bir eve misafir olur. Evde daha başka misafirler de vardır. Yenilip içildikten sonra sıra el yıkamaya gelir. Evin genç kızı elinde biribrikle içeri girer. Nişaburlu:

- "Erkeklerin ellerine kadınların su dökmeleri fütüvvete sığmaz." diyerek elini yıkmaktan kaçınır. Orada bulunan misafirlerden biri onun bu tavrını yadırgar ve

- "Ben senelerden beri bu eve gelir giderim de, elimize su döken kadın midir, erkek midir bilmem." der.¹⁶ Öyle anlaşılmaktadır ki geleneksel tutuma paralel olarak cinsiyet ayrımcılığı yapan; fütüvvet meclislerinde kadınların hizmet etmelerine karşı olanlar bulunduğu gibi bu durumu yanlış bulanlar davardır.

EbuHafs en-Nişâburî (ö. 270/883) önceleri kadın ve erkek ayrımcılığı yapan, daha sonra bu tutumundan vazgeçen isimlerden biridir. Onun,

- "Ahmed b. Hadraveyh'in hanımı Ümmü Ali ile karşılaşınca kadar kadınlarla konuşmayı kerih görüyordum. Anladım ki Allahu Teâlâ marifetini nereyi dilerse oraya yerleştiriyor." dediği nakdedilmiştir.¹⁷

Dönemin ruhunu yansitan bir ifade Aişebt. Ahmed et-Tavîl el-Merveziyye'ye aittir. Yardımsever bir kadın olan Aişe'ye;

- "Falanca senin yardımını kabul etmedi ve kadınların yardımını kabul etmede zillet vardır dedi" denildiğinde,

- "Kul kulluguyla övünmek istemiş fakat saçmaladığını göstermiş" demiştir.¹⁸

Fatima el-Hânkahîyye;

- "Fütüvvet ayrim gözetmeksizin hizmet etmektir." diyerek bu konuda son sözü söyleyecektir.¹⁹

Fütüvvet ehli içerisinde kadınlara karşı tutumu takdirle karşılanan kimselerden de bahsedilir. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) bunlardan biridir. Onun kadınlara karşı övgüyle anılan tutumunun, henüz tasavvufa yönelik yıllarına dayandığı söylenir.

Anlatıldığına göre o "başlangıç durumu itibariyle, Ebîverd ile Merv arasında yol kesen bir ayyar (bir eşkiya ve avare) idi. Büttünü ile salaha meylederdi. Tabiatında daima himmet ve fütüvvet bulunurdu. Öyle ki (soyduğu ve vurdüğü) kafilede bir kadın bulunacak olsa, onun etrafına yaklaşmazdı."²⁰

¹⁶ Kuşeyrî, *age*, s. 377.

¹⁷ Sülemî, *age*, s. 76.

¹⁸ Sülemî, *age*, s. 124.

¹⁹ Sülemî, *age*, s. 123.

²⁰ Ali b. Osman Hucvirî, *Kesfî'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul



Fütüvvet ehli arasında kadınların hata ve kusurunu açığa çıkarmamak ve onları mahcup etmemek için uzun yıllar gönüllü olarak mağduriyet ve mahrumiyeti göze alan kimse de çıkmıştır.²¹Hâtemü'l-Asamm (ö. 237/851) onlardan biridir. Onun “asam” yani “sağır” lakabını alması ile ilgili olarak Kuşeyrî, üstadı Ebu Ali Dekkâk(r.a.)’ın şöyle dediğini nakleder:

“Bir kadın geldi ve Hâtem’den bir mesele sordu, kazara o sırada kadın yellenmiş ve bundan dolayı çok da mahcup olmuştu. Hâtem kadına, yüksek sesle konuş, zira ben çok ağır iştityorum, demiş ve kadına sağır olduğu kanaatini vermiş, kadın da bu işe memnun olmuş ve kendi kendine: Muhakkak ki, yellendiğimi duymamıştır; demişti. Bu hadiseden sonra Hâtem’in adı sağıra (Asamm) çıkmıştı.”²²

İsmi belirtilmeyen bir başka fütüvvet mensubu da evlendiği gün eşinin vücudunda, hastalıktan kaynaklanan fiziki bir kusur görmüş, onu mahcup etmemek için eşi vefat edinceye kadar yıllarca âmâ gibi davranışmış ve bu nedenle “baş fetâ” olarak anılmayı hak etmiştir.²³

Fütüvvet ehli arasında kişinin nefsiné hâkim olması²⁴, muhatabına şehvet nazarıyla değil insan olarak bakması da temel ilkelerdir. Bu da genel olarak kadın olsun erkek olsun fütüvvet mensuplarının insana bakışını etkilemiştir. İşin erkekler cephesine yansyan tarafıyla ilgili rivayetlerden biri şöyledir:

“Biris Nişaburlu Ayyâr Nuh’u imtihan etmeye teşebbüs etti. Oğlan kıyafetine soktuğu bir cariyeyi erkek diye Nuh’a sattı. Pazarlıkta, satılanın gulam (erkek köle) olduğu da şart koşuldu. Cariyenin yüzü parlaktı. Nuh gulamdır, diye bunu satın aldı, köle aylarca yanında kaldı. Cariyeye, ‘Nuh senin kadın olduğunu bileydi mi?’ diye sorulunca: ‘Hayır! O bana el bile sürmedi, benim oğlan olduğumu zannetmeyecekti idı’, diye cevap verdi.”²⁵

Bunlara, fütüvvet ehlinin kadınlarla bakışını yansitan Ebu'l-Hasan Harâkânî (ö. 425/1033)'nin huysuz karısına tahammül etmesiyle ilgili menkibe de eklenebilir.²⁶

1982, s. 194.

²¹ Fütüvvetin gereklerinden biri de kusur işledikleri zaman dostların kusurlarını yüzlerine vurmamaktır. Bkz. Sülemî, *Tasavvufa Fütüvvet*, (çev: Süleyman Ateş), Ankara 1977, s. 32.

²² Kuşeyrî, *age*, s. 131.

²³ Rivayet şöyledir: “Adamın biri bir kadınla evlenmişti. Cinsi temastan önce kadının rahminden cedrâ (ur, kabarcık) denilen bir hastalık zehir etti. Adam önce gözüm ağrıyor, dedi. Sonra gözlerim âmâ oldu, dedi. Gelin geldi, adam gerdeğe girdi, yirmi sene süren bu evlilikten sonra kadın vefat etti. O zaman erkek gözlerini açtı. Adam, bu durumun sebebi sorulunca; ‘âmâ olmuş değildim, fakat kadın mahzun olmasın diye âmâ gördüm’, diye cevap verdi. Bunun üzerine adama: ‘Fetâları geçtin, baş fetâ oldun’, denildi.” Kuşeyrî, *age*, s. 376.

²⁴ İsmail Ankaravî, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'nda "Fütüvvetin aslı, nefsin hazzından çekmektir." dediğini nakleder. Bkz. İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukârâ Fâkirlerin Yolu*, İstanbul 1996, s. 261.

²⁵ Kuşeyrî, *age*, s. 377.

²⁶ Harâkânî de fütüvvet konusunda adı anılan sufilerden biridir. Fütüvvet konusundaki sözleri için bkz. Rahman MostaghMehr, “Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harâkânî'ye Göre Civânmertlerin Töresi ve Civânmertliğinin Usûlü”, (çev: Abdurrahman Acer), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



Menkibeye göre bir derviş, Ebu'l-Hasan Harakânî'in şöhretini duyarak onu görmek için Talkan şehrinden yola çıkar. Günler, geceler boyu yürür, dağları, ovaları aşar, nihâyet şehre vararak şeyhin evini sorar. Evi bulunca kendine çekidüzen verip saygıyla kapıyı çalar. Şeyhin karısı kapıdan başını uzatarak:

- "Ne istiyorsun," der.

Derviş:

- "*O Allah (c.c.) dostu insanı ziyaret için Talkan şehrinden geliyorum*", diye cevap verir.

Bunu duyan kadın kahkahalarla güler:

- "*Şu koca sakalına bak, hiç düşünmeden yaptığı işe, katlandığın bu zahmete bak. Be adam senin başka işin gücün yok muydu da yollara düşüp bunca zamanını beyhude harcadın. Bir ahmağı görmek için bu kadar zahmete değer mi*", diye başlayarak şeyh hakkında daha nice kötü sözler söyler, hakaretler eder.

Kadının hakaretlerini sabırla dinleyen derviş gözyaşı döküp yalvarır ve:

- "*Bütün bu söylediklerine rağmen o yüce insan nerede, bana söyle*", der. Bunun üzerine kadın hakaretlerini sürdürür.

Kadınlı başa çıkamayacağını anlayan derviş oradan ayrılır. Bir başkasına şeyhin nerede olduğunu sorar. Sonunda şeyhin ormanda olduğunu öğrenerek yola koyulur. Derviş hem yürür hem söylenen:

"*Böyle yüce bir insan nasıl oluyor da böylesine kötü huylu, yıllandıllı, küfürbaz bir kadını evinde tutuyor.*" der.

Bu düşüncelerle ilerlerken şeyhin kükremekte olan bir aslana binmiş olarak geldiği ni görür. Aslanın sırtında bir yük odun, şeyh de odunların üstünde, elinde de kamçı olarak kullandığı koca bir yılan!

Şeyh, dervişin yanına gelince gönlünden geçenleri okur ve ona şöyle der:

- *Ben sabredip bu kadının yükünü çekmeseydim aslan benim yükümü çeker miydi hiç?*²⁷

Fütüvvet ehli arasında saygıyla anılan; söz ve davranışlarıyla hal ve hareketleriyle örnek olan kadınlar da bulunmaktadır. Şimdi bunlardan bir kaçından bahsetmek istiyorum.

Bunların başında Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî(ö.240/854)'nin hanımı **Fatima** gelir. Fatima, fütüvvet söz konusu olduğunda adı en çok zikredilen kadınlardan biridir. Bayezid Bistâmî (r.a.) der ki:

Dergisi, 4 (2013), ss. 255-266.

²⁷ Mehmet Zeren, *Mesnevî'de Geçen Bütün Hikâyeler*, İstanbul 2002, s. 266; Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, s. 163 vd. (b: 2044 vd.). Attâr, şeyhi ziyârete gelenin İbnSînâ olduğunu nakleder. Bkz. FeridüddinAttâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, ss. 700-701.



- “Kadınların libası ve kıyafeti içinde gizli bulunan erlerden bir ere bakmak isteyen kimse Fatima’ya baksın!”²⁸

Fatima, Belh emirinin kızıdır. Daha o dönemde eşini kendi seçme cesareti göstermiş; fütüvvet ehlinin önderlerinden olan Ahmed b. Hadraveyh’e “*Beni babamdan iste*” diye-rek haber göndermiştir. Evlendikten sonra da cesaretli tavrını sürdürmüştür.

Bir gün kocasıyla birlikte Bayezid Bistâmî’yi ziyarete giderler. Bayezid’ın yanına varınca Fatima yüzündeki peçeyi çıkarır ve çekinmeden konuşmaya başlar. Bu duruma şaşırın ve kıskançlık gösteren kocasına şöyle der:

- “*Sen benim tabiatima ve bedenime karşı mahremsin, o ise benim yoluma karşı mahremdir. Ben seninle hevâ ve hevesime ulaşıyorum, onunla ise Rabbime ulaşıyorum* (...) *Onun benimle sohbet etmeye ihtiyacı yoktur; hâlbuki sen bana muhtaçsan.*”²⁹

Fatima’nın, Bayezid ile beraberken daima cüretkâr davranışlığı rivayet edilir. Bir ke-resinde elindeki kinaya gözü takılan Bayezid;

- “*Ey Fatima, ele kına vurmak niye?*” der.

Fatima ise ona şöyle sitemli bir cevap verir:

“*Ey Bayezid, elimi ve elimdeki kinayı görene kadar ben sana karşı samimi ve serbest bir şekilde hareket ettim durdum. Şimdi gözün elime ilişiği için seninle sohbet etmemiz haram hale gelmiştir.*”³⁰

Fütüvvet ehlinin özelliklerinden olan cömertlik ve misafirperverlik³¹ konusunda Fa-tima ile kocası arasında geçen şöyle bir olay nakledilir:

Ahmed b. Hadravey, bir gün Nişabur’ a gelen Yahya b. Muâz (ö. 258/872)’ı misafir olarak ağırlamak ister. Bu konuda Fatima ile istişare eder. Fatma der ki:

- “*Birçok sığır, koyun, kap, kazan, levazimat lazımdır. Ayrıca şamdanlar ve güzel koku-lar gereklidir. Bütün bunlardan başka da yirmi tane eşek kesmek icap eder.*”

Ahmed, Fatima’ya,

- “*Eşekleri kesmenin manasını anlamadım*”, der.

Fatima der ki:

- “*Keremi bol olan bir zat, keremi çok olan bir şahsin evine misafir olunca, mahalle-deki köpeklerin de bundan haberdar olmaları (ve nasiplerini almaları) gerekmek mi?*”³²

²⁸ Hucvîrî, *age*, s. 221.

²⁹ Hucvîrî, *age*, s. 220.

³⁰ Hucvîrî, *age*, s. 220.

³¹ Misafiri ve ziyafet vermeyi sevmek de fütüvvetin gereklerinden biri olarak zikredilir. Bkz. Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, s. 28.

³² Hucvîrî, *age*, s. 220; Kuşeyri, *age*, ss. 375-376.



Amretü'l-Ferğâniyye de fütüvvet konusunda söz söyleyen; fütüvvet ehline hizmeti şeref kabul eden kadınlardandır. Ona göre, ahrâra ve *fityâna* hizmet edenimse halkın yanında izzet ve gözünde heybet kazanır. Bu durum kişinin rüştüne ve veliler derecesine eriştiğine delâlet eder.³³ Aişe el-Merveziyye de onun gibi düşünür ve şöyle der:

-“*Fityandan biri herhangi bir yerden bana doğru yöneldiğinde bu yönelişi sebebiyle bana ulaşıcaya kadar sırrımda bir nur görüürüm. Onun hizmetine dardığumda ve ona karşı vazifemi yerine getirdiğimde bu nur tastamam olur. Hizmetinde kusur ettiğimde ise söner.*³⁴

Fütüvvet ehlinden olan Fâtima el-Hânkahîyye ”*Ariflerin kalplerinin sevinci fityanı görmekle, gamı ise onlardan ayrılmakladır.*” demiştir.³⁵

Fütüvvet mensupları birbirlerine karşı sınırsız cömertlik ve fedakârlık gösterirler. Fatima bt. Ahmed b. Hânî bu konuda örnek gösterilen ve hayırla yâd edilen kadınlardandır. Fatima, Ebu Osman’ın dostlarındandır. Ebu Osman ve dostlarına büyük maddi yardımda bulunmuştur. Onun fukaraya dostluğu fityanın birbirileyle dostluğununa benzetilmiş; bundan dolayı dünyada da ahirette de karşılık beklemiği dile getirilmiştir.³⁶

SONUÇ

Sözlükte “gençlik” anlamına gelen “fütüvvet”, kavram olarak İslam tarihinde h. II. asırdan itibaren kahramanlık, yiğitlik, yardımseverlik, cömertlik, fedakârlık, dostluk gibi ahlakî ve içtimâî özelliklere sahip kimselerden oluşan teşkilatın adı olmaya başlamıştır. Aynı yıllarda ortaya çıkan tasavvuf kurumuyla iç içe geçmiş ve zamanla tasavvuf kuru- munun bir parçası haline gelmiştir.

Günümüz araştırmalarında, muahhar kaynaklara ve sonraki asırlarda aldığı vaziyete dayanarak bu teşkilat mensuplarının genç erkeklerdenoluştuğu zikredilir. Ancak ilk asırlar (II-V) gözden geçirildiğinde bunun doğru olmadığı görülmektedir. Zira bahsettiğimiz yıllarda fütüvvet mensubu olarak anılan kadınlara rastlanmakta; onların örnek söz ve davranışlarından bahsedilmektedir.

Zamanla bu durum değişmiş; ismi fütüvvet teşkilatıyla anılan kadın sayısı azalarak yok olmaya yüz tutmuştur. Bu durum kadınların İslam tarihindeki vaziyetiyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Hz Peygamber döneminde kadınlarla ilgili birçok olumlu gelişme yaşandığı halde onun irtihalinden sonra gün geçikçe bu süreç tersine dönmeye yüz tutmuştur. Öyle anlaşılmaktadır ki bu durum dini olmaktan çok tarihî, kültürel, sosyal ve siyasi birtakım sebeplere dayanmaktadır. Bunlar sağlıklı olarak tespit edilebilir ve gide-

³³ Sülemî, *Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât*, s. 87

³⁴ Sülemî, *age*, s. 90.

³⁵ Sülemî, *age*, s. 123.

³⁶ Sülemî, *age*, s. 91.



rilebilirse İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi günümüzde de kadınların sosyal hayatı etki ve etkinliği artırılabilir.

Şüphesiz geçmişte fütüvvet teşkilatı içerisinde olduğu gibi günümüzde de kahramanlık, cesaret, yardımseverlik ve fedakârlık gibi üstün ahlâkî ve içtimâî niteliklere sahip kadınlarımız bulunmaktadır. Onların hak ettiği ölçüde dile getirilmesi, takdir görmesi ve her geçen gün sayılarının artması dileğimle konuşmamı tamamlıyor hepинize saygılar sunuyorum.

KAYNAKÇA

- Affîfî, Ebu'l-Alâ (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul.
- Ankaravî, İsmail (1996). *Minhâcu'l-Fukarâ Fakirlerin Yolu*, İstanbul.
- Bolat, Ali (2011). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İstanbul.
- Camî, Abdurrahman (1270). *Nefehatü'l-ÜnsminHadarâti'l-Kuds*, (Terc. ve Şerh: Lamiî Çelebi), İstanbul.
- Çubukçu, Hatice (2006). *İlk Dönem Hanım Sûfîler*, İstanbul.
- Attâr, Feridüddin (1985). *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Hucvirî, Ali b. Osman (1982). *Keşfî'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul.
- İbn Arabî (2007). *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul, c. VI, s. 114.
- İbn Batuta (ty). *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Ğarâibi'l-Emsârve'l-Acâibi'l-Esfâr Büyük Dünya Seyahatnamesi*, İstanbul.
- Kuşeyrî, Abdülkerim (1991). *Kuşeyrî Risâlesi* (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul.
- Mehr, Rahman Mostagh (2013). “Şeyh Ebu'l-Hasan-ı Harakânî'ye Göre Civânmertlerin Töresi ve Civânmertliğin Usûlü”, (Çev: Abdurrahman Acer), *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, s. 255-266.
- Mevlânâ (1988). *Mesnevî*, (Çev: Veled İzbudak), İstanbul, C. VI, s. 163 vd. (b: 2044 vd.).
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). “Fütüvvet” *TDVIA*, XIII, s. 261.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet (2002). *XIII ve XVI. Asırda Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Ankara.
- Savaş, Rıza (1992). *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Kadın*, İstanbul.
- Smith, Margaret (1991). *Bir Kadın Sufî: Rabia*, (Çev: Özlem Eraydın), İstanbul.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1993). *Zikru'n-Nisveti'l-Mûteabbidâti's-Sûfiyyât*, (Tah: M. Muhammed et-Tanâhî), Kahire.



Sülemî (1977). *Tasavvufa Fütüvvet*, (Çev: Süleyman Ateş), Ankara.

Tuksal, Hidayet Şefkatlı (2000). *Kadın Karşılıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdeşümleri*, Ankara.

Uludağ, Süleyman (1996). “Fütüvvet”, *TDV İA*, XIII, s. 259-260;

Uludağ, Süleyman (1998). *Sûfi Gözüyle Kadın*, İstanbul.

Zeren, Mehmet (2002). *Mesnevî’de Geçen Bütün Hikâyeler*, İstanbul.

FÜTÜVVETNÂMELER'DE MÛSÎKÎ KÜLTÜRÜ

MUSICAL CULTURE IN FUTUWWETNAMES



Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR

Harran Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Türk Din Mûsikîsi Ana Bilim Dalı

akpinar64@hotmail.com



Özet

Selçuklu ve Osmanlı dönemi mûsikî tarihi ve kültürü hakkında bilgi edindiğimiz kaynaklar arasında Fütüvvetnameler de yer almaktadır. Çalışmamızda özellikle Türkçe Fütüvvetnameler'de yer alan mûsikî kültürü ele alınacaktır. Ahiliğin Fütüvvet anlayışı üzerine geliştiği kabul edilirse Anatolu mûsikî kültürünün oluşumuna katkı sağlayan unsurlardan birinin Ahilik olduğunu söyleyebiliriz. Ahiliğin hem yapısal hem de teorik olarak Fütüvvet kavramıyla yakın bir ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği benimsenmektedir. Ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren Anatolu'da var olan meslekî-tasavvufî bir kurum ve bir tarikat sayılabilir. Ahî Evran-ı Veli'nin (ö. 1261) kimliği Ahiliğin tasavvufî görünümünde önemli bir unsur olmuştur. Kisaca tasavvufla fütüvveten aynileştiği Fütüvvetnameler, Ahiliğin adap, erkân, töre ve kaidelerini açıklayan kitaplar olmuştur. Meselâ; XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzi, Türkçe Fütüvvetnamâ'sinde semâ etmenin adabından bahsetmektedir. Burgâzi, semâ, mûsikî ve şiirin câiz olduğuna dair Hz. Peygamber'in hayatından örnekler sunmakta ve bazı sûflerin semâ hakkındaki sözlerini nakletmektedir.

Anadolu'da Ahî zaviyeleri, diğer tarikat tekkeleri gibi semâ, raks ve teganninin yapıldığı ve türkülerin söylendiği mekânlar olmuştur. Ahî zaviyelerinde türkü, şarkı ve ilâhiler, gençlere talim ve terbiye veren "muallim ahi"nin önünde icra edilmektedir. Ahî zaviyelerinde bağlanmanın (saz) yanında santur, def, kudüm ve ney gibi mûsikî aletleri kullanılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvetnamâ, Ahilik, Zaviye, Semâ, Mûsikî.

Abstract

Futuvvetnames are among sources which we get information from about The Seljuki and Ottoman peirods musical history and culture. In this study, it has been dealt with musical culture especially in Turkish futuvvetnames. As Ahilik (Ahilik: Brotherhood Organisation) has grown based upon the understanding of futuvvet, i.e.youthfulness, it could be said that one of the elements which constitute Anatolian Musical Culture is Ahilik. It has been accepted that Ahilik is closely related with the concept of futuvvet structurally and theoretically, and has been thrived on it. Ahilik could be counted as a professional-mystical institution and a religious order existing in Anatolia as from 13th century. The personality of Ahî Evran-ı Veli (died at 1261) is a major component in this regard. Shortly, Futuvvetnames which equate futuvvet with mysticism are books explain the proprieties, customs and rules of Ahilik. For instance, Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazi, who according to estimates had lived in the 13th century, has mentioned the



proprieties of sema in his Turkish Futuvvutname. Burgazi introduces some parables which related The Prophet Muhammed's life and which declare that sema, music and poem are permissible. He also cites some sayings of sufis about sema.

In Anatolia Ahi zawiyas, like other sect tekkes, are places where sema, raks and teganni are enacted and turkus (Turkish folk songs) are sung. In Ahi zawiyas turkus, songs and hymns are performed under the supervision of "muaalim ahi" who teaches and trains the young. In Ahi zawiyas, besides bağlama, other musical instruments have been played such as santur, def (tambourine), kudum, ney, etc.

Keywords: *Futuvvetnâme, Ahilik, Zaviye, Semâ, Mûsikî.*

GİRİŞ

Genç, delikanlı, cömert, yiğit manalarına gelen fetâ (çoğulu; fityân) kelimesinden türetilen Fütüvvet kavramı, gençlik, delikanlılık, cömertlik ve yiğitlik anımlarına gelmektedir. Fütüvvetnâme ise Fütüvvet ehlinin yazmış oldukları kitabı verilen isimdir. Fütüvvetnameler, Fütüvvet teşkilatına mensup fazileti ve âlim şahsiyetler tarafından toplum düzenini ve güvenini sağlamak için verilen öğütlerin formülleştirilmiş şeklidir.¹ Diğer bir yaklaşımı göre Fütüvvetnameler, Selçuklu ve Osmanlı dönemi tekke ve zâviyelerinde verilen tasavvuf ve ahlâk eğitiminin teorik temellerini içermektedir. Fütüvvete Ahilik arasında yakın bir ilişki vardır, Ahilik temel olarak Fütüvvete dayanmaktadır.²

IX. yüzyılda Horasan'da yaşayan Ebu Hafs Haddad (ö. 883) ve Hamdun Kassâr (ö. 884) gibi ilk Melâmetî Fütüvvetçileri esnaf tabakasından oldukları için Ahîliğin de bu gelenek üzerine geliştiği ifade edilmektedir. Fütüvvet anlayışını temsil eden mutasavvıfların Anadolu'ya gelmesiyle burada büyük bir irşat faaliyeti başlamıştır. Bilhassa Evhaduddin Kirmânî (ö. 1237) ve halifeleri için çok sayıda zaviye yapılmıştır. Ahîliğin Anadolu'da yayılmasına öncülük edenler genelde mutasavvıflar olmuştur. Ahî Evrân-ı Veli'nin (ö. 1261) kimliği, Ahîliğin tasavvufi görünümünde önemli bir unsur olmuştur. Ahîlik, bu tasavvufi görünümüne rağmen klasik tarikat oluşumlarından da farklılık arz etmektedir. Ahîliğin bu farklılığı, Ahîlerin çeşitli tasavvufî kurumlara (tarikatlara) mensup olmalarına imkân tanımıştır.

Ahîlik, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da var olan meslekî-tasavvufî bir kurumdur. Ahîlik teşkilatı sadece bir esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine istinat eden, aklî delerini o vasıta ile yayan bir tarikat sayılabilir.³ Zira İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya göre Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in faaliyeti zamanında Anadolu'daki önemli

¹ Cemal Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler, s. 14, Ankara 1991.

² İbrahim Aslanoğlu, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, s. 9, 15, Ankara 1997.

³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 211-213, Ankara 1984; M. Fatih Köksal, *Ahî Evran ve Ahîlik*, s. 54, Kırşehir 2006.



tarikatlardan biri Ahîlik'tir.⁴ Ahîliğin hem yapısal hem de ideolojik olarak Fütüvvet kuru-mıyla yakın bir ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği benimsenen bir görüştür.⁵

Ahîler, Evhâdiyye tarikatından başka Anadolu'da birçok tarikatla da içli dışlı yaşamışlardır. Ahîlik, usûl, âdâb ve erkân açısından Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Rifâiyye'den iktibaslarda bulunduğu gibi, Mevlîvîlik, Kâdirilik, Bektaşîlik, Melâmîlik ve Halvetîlik gibi tarikatlarla da fîkrî birliktelik ve sıcak ilişkileri olmuştur.⁶ Bu ilişkileri gösteren önemli yazılı kaynaklardan biri, Fütüvvetnâmeler'dir. Tasavvufla fütüvvetin aynileştiği⁷ Fütüvvetnâmeler, Ahîliğin âdâp, erkân, töre, kural ve kaidelarını açıklayan kitaplardır.⁸ Fütüvvetnâmeler, XIII. yüzyıldan itibaren başka guruplar tarafından da birer yönetmelik ve tüzük olarak kullanılmaya başlamıştır. Fütüvvetnameler, genelde Arapça ve Farsça yazılmışlardır. Türkçe yazılan Fütüvvetnameler de vardır. Burgâzi Fütüvvetnâmesi, Anadolu'da yazılmış en eski Türkçe Fütüvvetnâme sayılmaktadır.⁹ Kültür tarihimizle yakından ilişkili olmaları dolayısıyla Fütüvvetnâmeler çeşitli araştırmacıların ilgisini çekmiştir. XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzi'nın *Fütüvvetnâme*'si, semânının mahiyeti ve semâ' etmenin âdâbından bahsetmesi sebebiyle konumuz açısından önem arz etmektedir.

A. Burgâzi Fütüvvetnâmesi'nde Mûsikî Kültürü

Burgâzi, XIII. yüzyılda Anadolu'da Türkçe konuşulduğu için *Fütüvvetnâme*'sini Türkçe yazdığını ifade etmektedir. *Fütüvvetnâme*'de Bâbu's-Semâ' (Semâ' Bölümü) başlığı altında semânının mahiyeti, özelliği, semâ' etmenin âdâbı, semâ'nın ne zaman ve kimlerle yapılması gerekiği hususunda¹⁰ şu bilgilere yer verilmektedir: "Amma semâ ki ârifler anda zevk u safâ bulur. Cânun rahatıdır ki ol nağmeyi âşıkların câni işitir, dosta doğru kuş gibi uçarlar. Semâ' cânın katıgıdır, gönül arzusudur. Gökler bile semâ içinde- dir, şes cihet her lahzâ cümbüstedir. Her şahıs raks ederken zevk alır. Gerçi semâ, eren-lerin, âriflerin ve âşıklarındır. Nitekim bûlbûl gülü gördüğünde söyleşir, tesbih eder, gülü görmeyince söylemez. İşbu çarh-ı felekler, melekler, adamlar, cümle hayvanlar her biri semâdadır. Kimi nağme ve sesle, kimi hareket ve râksla, kimi neşeli, kimi gamlı, kimi de

⁴ Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler, s. 69.

⁵ Fulya Bayraktar, "Ahîlige Felsefi Bir Bakış", *II. Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, s. 84, Ankara 2007.

⁶ Özköse, "Ahîliğin Tasavvuflı Boyutu", I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu, II, 740-41.

⁷ Metin Akkuş, "Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnamesi'nde Ahî Tipinin Özellikleri", *I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 21, Kırşehir 2005.

⁸ Sarıkaya, "Alevilik ve Bektaşılığın Ahîlikle İlişkisi –Fütüvvetnâmelere Göre-", İslâmiyât, cilt: 6, Sayı: 3, s. 94.

⁹ Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler, s. 14-15, 28.

¹⁰ Mehmet Saffet Sarıkaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 6.



zevk ve şevkle semâ ederler. Semânın bir vakti vardır, vakitsiz olursa zevksız olur. Dahi semâ için muvafik yârenler gerektir ki o zaman semâ safâ olur.”

Burgâzi, semâ, müsikî (ğına) ve şiirin câiz olduğuna dâir Hz. Peygamber’ın hayatından örnekler vermektedir: “Hz. Aîşe’nin yanında bir câriye vardı. Ğina (şîir) okuyordu. Bir gün câriye Ğina okurken Hz. Peygamber çıktı. Câriye Ğina okumaya devam etti. Peygamberimiz müdahale etmedi. Hz. Ömer geldi. Câriye okumaya devam etti. Hz. Ömer, câriyeye hiddetlenerek “bu ne haldir” diye çıkıştı. Peygamberimiz bu ġinadır (şîir) dedi ve câriyeye devam etmesi için işaret etti. Hz. Ömer de itiraz etmeden Ğina icrasını dinledi.”¹¹

Burgâzi, raks ve devrânın câiz olduğuna dâir de Hz. Peygamber’ın başka bir hadîsini nakletmektedir: “Peygamberimizin verdiği müjdeli haberler karşısında sahabenin nağme (nâra atıp) söyleyip kendi etrafında dönmeleri; Cebrâil’in (a.s.) müjdeli haberi karşısında Hz. Peygamberin kendi ekseninde –ridâsi düşecek şekilde- üç kez dönmesi,” raks ve devrân hususunda delil olarak getirilmektedir.¹¹

Burgâzi’nin *Fütüvvetnâme*’sında semânın mahiyeti, özelliği, semâ’ etmenin âdâbı, semâ’nın ne zaman ve kimlerle yapılması gerektiği hususunda bilgi vermesi, semânın XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da fütüvvet ehli arasında icrâ edildiğini göstermektedir.¹²

Burgâzi’nin eserinde hem semâdan bahsetmesi ve hem de Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin (ö. 1273) bir kit’asını nakletmesi, Ahîlik ile Melevîlik arasındaki ilişki açısından kayda değer önemli hususlardan biridir. Ancak semânın fütüvvet ehline Melevîlik’ten geçtiğini gösteren açık bir delil de yoktur. *et-Ta’arruf*,¹³ *el-Lüma*,¹⁴ *er-Risâle*,¹⁵ *Kesfî l-Mahcûb*,¹⁶ *İhyâ Ulûmi ’d-Dîn*¹⁷ ve *Avârifî l-Meârif*¹⁸ gibi klasik tasavvuf kaynaklarında semâ ile ilgili bölümlerin bulunması, semânın o dönem tarikatları arasında yaygın olduğunu göstermektedir.¹⁹

¹¹ Abdulkâhi Gölpinarlı, “Burgâzi ve Fütüvvetnâme’si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15/1-4, s. 135-137, İstanbul 1954.

¹² Sarıkaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 133-134.

¹³ Ebubekir Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 190-191, Kahire 1980.

¹⁴ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüümâ*, s. 267-300, Leydin 1914.

¹⁵ Abdulkârim Kuşeyrî, *Risâle*, s. 335-350, Beyrut 1993.

¹⁶ Ali b. Osman Hucvîrî, *Kesfî l-Mahcûb*, s. 524-536, Tahran 1333.

¹⁷ Gazâlî, *İhyâ Ulûmi ’d-Dîn*, II/247-282, Beyrut (t.y.).

¹⁸ Ebu Hafs Ömer Sühreverdi, *Avârifî l-Meârif*, (Çev. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz), s. 223-262, İstanbul 1990.

¹⁹ Sarıkaya, XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, s. 144.



B. İbn Batuta Seyehatnâmesi’nde Mûsikî Kültürü

Fütüvvet ve Ahiliğe ait mûsikî kültürü hakkında bilgiye rastlanılan diğer eserler arasında özellikle Seyehatnâmeleri zikredebiliriz. Zira Seyehatnâmeler, Türk mûsikî tarihi ve kültürü açısından birer kaynak ve referans sayılmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yazılan Seyehatnâmeler, o dönemin mûsikî kültürü hakkında bilgi vermektedirler. Biz burada özellikle İbn Batuta (ö. 1377) *Seyehatnâmesi*'nde yer alan Fütüvvet ve Ahilik mûsikî kültürüne ait bilgileri ve bu bilgilere dayalı olarak yapılan yorumları zikredeceğiz.

İbn Batuta, *Seyehatnâmesi*'nde Bursa'da Ahîlerin büyüklerinden olan Ahî Şemseddin Zâviyesi'ne misafir olduğundan bahsetmektedir. Sultan Orhan zamanında aşure günü misafir olduğu bu zâviyede güzel sesli hâfızların Kur'ân okudularını, vâizin nasihat ettiğini ve öğrencilerin (dervişlerin) semâ' ve raksâ başladıklarını anlatmaktadır.²⁰

İbn Batuta'yı kaynak göstererek Ahî zaviyelerindeki mûsikî faaliyetleri hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır: Fuad Köprülü, İbn Batuta'nın Ahîlerin toplantılarında yemek yediklerini, teğannî ve raks ettiklerini söylediğini ifade etmektedir. Mehmet Kaygısız, İbn Batuta'nın Ahîler için "yiyorlar, içiyorlar, söylüyorlar ve raks ediyorlar" dediğini nakletmektedir. Mehmet Saffet Sarıkaya, İbn Batuta'nın Ahî Zâviyeleri'nde yenilip içildikten ve sohbet edildikten sonra zâviye mensuplarının raks edip türkü söylediklerini ve semâ' yaptıklarını haber vermektedir. Cemal Anadol ise "İbn Batuta, Ahi zaviyelerinden bahsederken Fütüvvet ehlinin geceleyin hep beraber yemek yediklerini sonra sohbet, semâ' ve müzikle vakit geçirdiklerini yazmaktadır." Ayrıca Ahi zaviyelerindeki faaliyetler hakkında da şu bilgilere yer vermektedir: "Akşamları yemek yendikten sonra dinî, ahlâkî ve eğitici kitaplar okunur, sonra semâ' ve raks edilirdi. Ahi zaviyelerinde çeşitli vazifeleri gören ve yürütün müderrisler, imam-hâtip ve vâizler, hattat, şair, şarkıcı ve rakkaslar bulunurdu."²¹ Nihat Sami Banarlı, konuya ilgili olarak söyle demektedir: "Anadolu'nun birçok şehir ve kasabasında açılmış Ahi zâviyelerinde husûsî kıyaftelî tekke mensupları âyin ve semâ' yapmaktadır."²² Ahîlerin ritüelleri arasında raks ve semâ' yer alırken²³ türkü söylemek, onların ortak özellikleri olarak zikredilmektedir.²⁴

Her şeyden önce birer terbiye ocağı olan Ahî zâviyelerinde okur-yazarlık eğitimi de yapılır ve dinî, ilmî bilgiler verilirdi. Edebiyat, Kur'ân-ı Kerîm okuma, Türkçe ve Arapça dillerinin öğretilmesinden başka; güzel yazı yazma, mûsikî dersleri de verilirdi. Ahî zâviyelerinde şarkı ve ilâhîler, gençlere ta'lîm ve terbiye veren "muallim ahî"nin (emir, pîr, ustât, nakîb, şeyh isimleri de kullanılmaktadır) önünde okunurdu.²⁵ Ahîler, ilk olarak

²⁰ İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nuzzar fi Garaibi'l-Esmar ve'l-Acaibi'l-Esfar*, (Büyük Dünya Seyehatnamesi), s. 224, İstanbul 2005; Mahmut Ragîb Gazimihal, Konya'da Musiki, s. 33, Ankara 1947.

²¹ Anadol, Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler, s. 78-79.

²² Nihat Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 297, İstanbul 1971.

²³ Köksal, Ahî Evran ve Ahilik, s. 55.

²⁴ Metin Akkuş, "Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnamesi'nde Ahî Tipinin Özellikleri", *I. Ahî Evran-ı Velî ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 19.

²⁵ Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, s. 37-38, İstanbul 1989.



dervişlere (öğrencilere) okuma-yazma öğrenimini verdikten sonra sırasıyla tasavvuf, matematik, tarih, edebiyat, müsikî ve semâ öğretmişlerdir.²⁶

Ortaçağın askeri londaları olan Ahîlerin felsefesi ile tarikat âyinleri, mehter örgütünün yapısını ve yerleşik icrâ biçimlerini bir ölçüde etkilemiştir.²⁷ Mehter müsikîsi, Ahîlik felsefesinden etkilenmiştir. Sohbet denilen Ahî toplantıları, içkisiz, kadınsız, edeb ve terbiye dairesinde, sıkı bir disiplinle icrâ edilen müsikî ve raksın bulunduğu ahlâkî bir toplantıydı. Ahî toplantılarında on iki telli on iki tane saz (bağlama) bulunur ve bu toplantılar daha çok kiş aylarında on iki hafta devam ederdi. Sonraki yıllarda Ahî sohbetlerinde kullanılan bağlamanın yanında santur, gırnata, def, kaşık gibi müsikî aletleri de çalanma-ya başlandı. İcrâ edilen müsikî eserleri, çoğunlukla Hüseyîn ve Sabâ makamlarıdaydı. Gazel, koşma, topal koşma, zincirli koşma, müstezat, semâî, kerem ve kesik kerem gibi formlar/birimler çalınıp söylenirdi. Sohbetin en sonunda serhat (Rumeli, Yunan, Mısır, Yemen, Sivastopol, Belgrat) türküleri, mahalli olaylar üzerine yakılan bozlaklar söylenerek bitirilirdi. Semâları Mevlevîlerinkine benzerdi. Ney, kudüm gibi müsikî aletlerinin bulunması da bunu göstermektedir. Kısaca sohbet, saz ve söz üzerine kuruluydu. Törenler, Kur'ân tilâveti, müsikî, raks, tarih, tasavvuf ve edebiyat üzerineydi. XIX. yüzyıla kadar varlığını devam ettiren Ahîlik teşkilatı, Türk-Arap-Acem karışımı tasavvuf kültürünün öğretildiği bir tür okul idi. Ahîler âyinlerinde on iki telli saz, santur ve zilli def kullanıyordu.²⁸ Genel olarak tarikatlarda görülen müsikî eşliğinde semâ ve raks etmek, bir yönüyle dinsel öğeler taşıyan Ahî örgütlerinde de görülmektedir.²⁹ Ahîlerin ilişkili olduğu yukarıda adı geçen tarikatlarda müsikî, raks, devrân ve semâ olduğuna göre Ahîlik'te de olması gayet doğaldır.

Fütüvvet törenlerinde tekbir ve salavât getirilerek gülbank çekildi.³⁰ Ahi ustalık merâsimlerinde meclisteki güzel seslerden biri Fetih süresi, 10. âyetten itibaren bir aşırı şerif okur ve dua yapılrıdı. İstanbul'da mesirelikte yapılan ahi ustalık merâsimlerinde ise yemekler pişirilir, esnaf arasında güreşler tutulur, sazlar çalınır, oyunlar oynanır, söz ve saz sohbetleri yapılrıdı.³¹ Görüldüğü gibi Fütüvvet ve Ahi merâsimlerinde dinî müsikînin önemli formlarından olan Kurân-ı Kerim tilâveti, tekbir ve salavât okunmakta, ayrıca eğlence maksatlı saz icraları yapılmaktadır.

Sonuç olarak; Fütüvvet ile yakın ilgisi olduğu ve onun içinden geliştiği, usûl ve erkân açısından Sühreverdiyye ve Kübreviyye tarikatlarından iktibasında bulunduğu ve Evhâdiyye başta olmak üzere diğer tarikatlarla da sıcak ilişkileri olduğu için Ahîlik, Anadolu'da özellikle XIII. yüzyıldan itibaren varlığını devam ettiren tasavvûfî bir kurum sayılmaktadır.

²⁶ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 242, İstanbul 1964.

²⁷ Eugenia Popescu-Judetz, *Türk Musiki Kültürüne Anıtları*, (Çev. Bülent Aksoy), s. 56, İstanbul 1996; Ogün Atilla Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi (Deneme)*, s. 71, Ankara 2000.

²⁸ Kayısız, *Türklerde Müzik*, s. 181, 188-189.

²⁹ Budak, *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi (Deneme)*, s. 89.

³⁰ Aslanoğlu, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, s. 40-41.

³¹ Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, s. 100-101.



Tasavvufî kurumların faaliyet alanı olan âsitâne, tekke, dergâh ve zâviyeler, asırlar boyu güzel sanatlardan özellikle mûsikînin merkezi ve koruyucusu olmuştur.³² Bulundukları zaman ve zeminde tekkeler, sadece bir ibadet ve zikir yeri değil, ilimler akademisi, ekonomik etki kurumu, askeri hizmet yuvası ve konumuz itibarıyla bir güzel sanatlar akademisi işlevini de üstlenerek halka çok yönlü hizmet vermişlerdir. Kısaca, güzel sözün, güzel sesin ve güzel çizginin birleştiği en önemli merkezler tekkeler olmuştur.³³ Tekke-lerin artması mûsikî hayatının canlanmasına vesile olmuştur.³⁴ Diğer tasavvuffî kurumlar gibi Ahîliğiñ de ikinci sırada yer alan gayelerinden biri, mûsikîde millî heyecanı canlı tutmak olmuştur.³⁵ Anadolu'nun bazı bölgelerinde en çok Ahî zâviyelerinin varlığı³⁶ göz önünde bulundurulursa Ahîliğiñ Türk mûsikîsına katkısı da tahmin edilebilecektir.

Burgâzi *Fütüvvetnâmesi*, Ahîliğiñ kendi felsefesi ve anlayışı içerisinde mûsikîye yer verdiği ve onu pratikte kullandığı hususunda bilgi veren önemli bir temel kaynaktır. Her ne kadar tebliğimizin başlığında “Fütüvvetnâmeler’de Mûsikî Kültürü” olarak çoğul bir ifade kullanılmış ise de Türkçe Fütüvvetnâmeler üzerine yaptığımız okuma ve araştırmalarda konuya ilgili başka bir bilgi elde edilememiştir. Dolayısıyla çalışmamızın omurga-sını oluşturan malumat, Burgâzi Fütüvvetnâmesi’nde yer almaktadır.

İbn Batuta *Seyahatnâmesi*, kendi dönemindeki Ahi zâviyelerinde gösterilen mûsikî faaliyetleri hakkında bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir.

Ebu'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 966) X. asırda yazmış olduğu, müzisyenler ve mûsikî ıstılahları ansiklopedisi niteliğindeki *Kitâbu'l-Eğâni* (Şarkılar Kitabı) adlı eserinde Abbasî döneminin önemli müzisyeni İbrahim el-Mevsîlî'nin (ö. 804) fitâyân teşkilatıyla ilgisinin olduğu zikredilmektedir.³⁷ Yazarı belli olmayan bir *Fütüvvetnâme*'de yer alan bu bilgi, Abbasî döneminin itibaren Fütüvvet teşkilatıyla bazı mûsikîşinasların irtibatlı olduğunu göstermektedir.

Ahî zâviyelerinde dervişler, ilâhîler eşliğinde semâ' ve raks yapmışlardır. Sohbet sonrasında türkü, şarkى, gazel ve bozlak gibi formlar icrâ etmişlerdir. Dinî ve din dışı ola-rak nitelendirilen mûsikî türlerinde bağlama, santur, ney, kudüm ve def gibi enstrümanlar kullanmışlardır.

³² Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, I, 145-149, İstanbul 1933.

³³ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, s. 61, İstanbul 1990; Belkis Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, s.131, Ankara 1995.

³⁴ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, I, 4, Ankara 1990; Yusuf Ömürlü, *Türk Musikisi Klasikleri, İlâhîler*, s. 3, İstanbul 1979; Sabahattin Volkan, “Türk Musikisinin Dünü Bugünü Yarımı”, (Derleyen: Fevzi Halıcı), *Türk Musikisinin Dünü Bugünü Yarımı*, s. 62, Ankara 1986.

³⁵ Osman Akkuş, “Ahîlik Teşkilatlarına Tarihsel Bir Perspektiften Bakış”, *I. Ahî Evran-ı Veli ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, I, 30, Kırşehir 2005.

³⁶ Ahmet Yiğit, “Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Menteşe Livasında Zâviyeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 17, s. 153, Erzurum 2003.

³⁷ Aslanoğlu, Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname, s. 17.

FÜTÜVVEȚİN KUR'ANÎ TEMELLERİ [SÜLEMÎ ÖRNEĞİ]

THE QUR'ANIC FOUNDATIONS OF FUTUWWA
[THE EXAMPLE OF SULAMÎ]



Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR
Uşak Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
dr_hyasar@hotmail.com



Özet

İslam kültürünün temel dinamiğinin Kur'an olduğunu söylemek bilineni bildirmekten başka bir anlam ifade etmesi de Müslüman bireyin hayatına kattığı anlam, topluma verdiği halavet ve süreklilik açısından göz önünde bulundurulması gereken bir gerçekdir. Bu kutsal metnin başlangıcından bu yana zihinlerde oluşturduğu motivasyon gücü, toplumlarda inşa ettiği medeniyet bilincinin kapsamı, diriliği, akitfiliği her türlü takdirin üstündedir. Her Müslümanın hayatındaki günlük düşüncce ve davranışları onay kaynağının ilahî vahiy olması Kur'an'ın emridir. Bundan dolayı "füttüvvet" kavramının Kur'an'dan alınması, onunla beslenip gelişmesi ve genişlemesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an Müslümanın günlük hayatının hücrelerine mutlak anlamda hâkim tek egemen güçtür.

Füttüvvet, "Fetâ" (Enbiya, 21/60) kelimesinden hareketle kavramlaşan bir terimdir. Ancak adı geçen kavramın fikri ve ameli veçhesi de olduğundan Kur'an çerçevesinde içeriği genişlemekte ve zenginleşerek derinlik kazanmaktadır. Özellikle "Salih amel: yaralı iş", ile birlikte yakınlara, komşulara, arkadaşlara ve diğer insanlara karşı sevgi ve ilginin sağlanması, devam ettirilmesinin kesin tavsiyeleri Kur'an'ın âmir hükümleridir.

Kur'an, bir tevhid ve iyilik hareketi olarak takdim ettiği füttüvvet hareketini hayattan kopmuş, soyut meşhûmlar üzerinden tavsiyenin ötesinde, İbrahim (as), Yusuf (as) ve Ashab-i Kehif gibi tarihî vurgusu güçlü temsiller üzerinden yaparak inanların gönül dünyasının ince detaylarına kadar füttüvvetin girmesini, sinmesini sağlamıştır.

İslam tasavvufunun kurucu bilginlerinden olan Ebu Abdurrahman Muhammed Sülemî (ö. 412/1021) ise füttüvvet hakkında ilk kitabı yazmasından dolayı tebliğimizin konusuna dâhil olmuştur. Onun Tasavvuf alanının erken dönem müelliflerinden ve uygulamacılarından olması, zahir ilimlerin yanında tasavvufî bir donanımla hayatı yaklaşması ve onu yorumlaması üzerinde konuşulmayı hak etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Kur'an, Füttüvve, Sülemî, Kültür.

Abstract

The source of the dynamism of Islamic culture, the Qur'an should be taken into consideration in terms of its contribution in how the Muslims give meaning to their lives and its contribution to society's continuation and texture. The Qur'an prescribes that the daily thoughts and activities of Muslims should be approved by the Qur'anic text. From this point of view, it is easy to argue that the term "futuwwa" has its root from the Qur'an and is developed within the Qur'anic framework. Since, the Qur'an is the



one dominating power in shaping every single corner of a Muslim's daily lifestyle.

*The term, *Futuwwa* is derived from the root "Fatâ" (*Al-Anbiya*, 21/60). The meaning of *futuwwa*, however, gains wider and deeper meaning in the Qur'anic text than its root in that this term covers both the functional and intellectual dimensions. In particular with the notion "‘amal al-salih: beneficial deeds", loving and caring your relatives, neighbours, friends and others becomes an obligation of the Qur'an.*

Keywords: *Qur'an, Futuwwa, Sulami, Cultur.*

A. Kur'an

İslam kültürünün temel dinamiğinin Kur'an olduğunu söylemek bilineni bildirmekten başka bir anlam ifade etmese de Müslüman bireyin hayatına kattığı anlam, topluma verdiği halâvet ve sürekli açısından göz önünde bulundurulması gereken bir gerçektir. Bu kutsal metnin nüzülünden bu yana oluşturduğu motivasyon gücü, toplumlarda inşa ettiği medeniyet bilincinin kapsamı, diriliği, aktifliği her türlü takdirin üstündedir. Her Müslüman'ın hayatındaki günlük düşünce ve davranışların onay kaynağının ilahî vahiy olması Kur'an'ın emridir. Bundan dolayı "fütüvvet" kavramının Kur'an'dan alınması, onunla beslenip gelişmesi ve genişlemesinden daha doğal bir şey yoktur. Çünkü Kur'an Müslüman'ın günlük hayatıının hücrelerine mutlak anlamda hâkim tek egemen güçtür. Konuyu tebliğ çerçevesinde iki bölümde ele almak kalıcı bir etki sağlamak için gereklidir. Bunlardan biri Kur'an diğeri de konu hakkında ilk çalışma örneği olan *Kitâbul'l-Fütüvvet*'tir.

Fütüvvet, "Fetâ" (*Enbiya*, 21/60) kelimesinden hareketle kavramlaşan, kültürümüze yerleşen bir terimdir. Ancak adı geçen kavramın fikrî ve amelî veçhesi de olduğundan Kur'an çerçevesinde içeriği genişlemekte ve zenginleşerek derinlik kazanmaktadır. Özellikle "Sâlih amel: yararlı iş", ile birlikte yakınlara, komşulara, arkadaşlara ve diğer insanlara karşı sevgi, yardım ve ilginin sağlanması, devam ettirilmesinin kesin tavsiyeleri Kur'an'ın âmir hükümleridir.

Kur'an, bir tevhid ve iyilik hareketi olarak takdim ettiği fütüvveti hayattan kopmuş, soyut mefhumlar üzerinden tavsiyenin ötesinde, İbrahim (as), Yusuf (as) ve Ashab-ı Kehf gibi tarihî vurgusu güçlü temsiller üzerinden yaparak inanların gönül dünyasının ince detaylarına kadar fütüvvet fikrinin girmesini, simmesini sağlamıştır.

İslam tasavvufunun kurucu bilginlerinden olan Ebu Abdurrahman Muhammed Sülemî (ö.412/1021) ise fütüvvet hakkında ilk kitabı yazmasından dolayı tebliğimin konusuna dâhil olmuştur. Onun Tasavvuf alanının erken dönem denebilecek müelliflerinden ve uygulamacılarından olması, zahir ilimlerin yanı tefsir hadis gibi temel İslam bilimlerinin yanında tasavvuf bir donanımıyla hayatı yaklaşması ve onu yorumlaması üzerinde konuşulmayı hak etmektedir.



Kavramsal Çerçeve

Konunun anlaşılması için öncelikle kavramların iyi bilinmesi gerekmektedir. Onları da sözlük ve istilah anımlarıyla birlikte Kur'an'daki manalarını beyan etmekle anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Sözlük Anlamı

Füyüvet kelimesinin aslinin f-t-y olduğu konusunda ittifak edildiğini söylemek mümkündür. Fetâ, müzekker olarak "Sema" kalıbında genç anlamına gelmektedir. Müennesi, fetâtü, birkaç cemi formu olmakla birlikte sık kullanılanlar, Fityân, fityetün ve Fitvetün gelmektedir. Ancak sadece manen ya da vasfen değil hem aslında hem de görünüşte genç anlamına gelmektedir." El-fetâ" isminin belirttiğimiz gibi ismen ve sıfaten genç, olduğunu bilmek gereklidir. Bundan dolayı, yeni, taze delikanlı gence, fetâ denilmektedir. Sonra da bu anlam köleye istiare yoluyla, yaşlı da olsa meczaz olarak hamledilmiştir. (*Zebîdî* (1976-1397). *Muhammed Murtadâ el-Huseynî, Tâcu'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs; Tah.: Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208) "Musa (as) fetâsına dediği zamanda..." (Kehf, 18/ 60) Buradaki fetâdan maksadın Yuşa b. Nun olduğu tefsirlerde açıklanmaktadır. Yuşa b. Nun'a bu adım verilmesi Musa'ya hizmet etmesi sebebiyledir. Ayrıca o genç, uzman biri olup Musa'ya bilmediği konularda rehberlik ediyordu. (*İbnu Kesîr* (1999-1320). *Tefsîr, Tah. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyad, I-VIII; 5/173*) Bundan dolayı başkalarına hizmet edenin yaşına bakılmaksızın hizmet görevini yapana "feta" ismi verilmektedir. Çünkü gençler hizmet edebilir. Ragib'in açıklamasına göre de köle olsun cariye olsun cinsiyetine bakılmaksızın hizmet edenlere kinaye yoluyla "fetâ" denilmektedir. "Vezirin karısı "fetâsı/uşağıının nefisinden yararlanmak istiyormuş" (*Yusuf, 12/30*) ayetindeki anlam da böyledir." Onunla birlikte hapishaneye iki fetâ da girdi" (*Yusuf, 12/36*) denilmesi gösteriyor ki, gence de yaşlıya da köle olduklarından dolayı "Fetâ" adı verilmektedir."Fetâlarına yani kölelerine dedi ki..." (*Yusuf, 12/62*) Diğer bir anlamı da kelimenin, cömert ve kerim insana da "Fetâ" denmesidir. (*Zebîdî* (1976-1397). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs; Tah. Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208)**

"Gençler mağaraya siğındıklarında..."(*Kehf, 18/10*), "... ki o fetâlar/ gençler Rablerine iman etmişlerdi..."(*Kehf, 18/13*),bu ayetlerdeki anlam genç olmaktan başka bir özelliği olmayan erkekler olarak anlaşılmaktadır.

Başka bir ayette ise, cariyeler olarak anlaşılmaktadır: "... cariyelerinizi fuhsha zorlamayınız!..(Nur, 24/33) Ancak Halil b. Ahmed'in sözlüğünde genç anlamının verilmesi (*Kitabu'l-;Ayn, Tah.:Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Semerâî,?, I-VIII,8/137*) Cevherî'nin açıklamalarına bakılırsa Fetâ genç anlamına gelmekle birlikte, (*Sihah, Kahire, 1404; 6/2451*), cömert ve mükrim manası da onda bulunmaktadır.(*Sihah, 6/2452*) İbnu Manzûr'un Ezherî'den yaptığı bir rivayette ise aynı kelimeye çok olgun manası verilmiş,(*Lisan'i'l Arab, Tah:Abdullah Ali Kebir ve Arkd.I-LV; Kahire, ?,8/3347*) daha sonra bu anımların sonraki dilcilerden Zebîdî tarafından da tekrarlandığını görmekteyiz.



Dilcilerin verdiği bu manaların merkezine bakıldığından, gençlikle verim elde etme, hizmet üretme arasında ilgi kurulduğunda, yararlanılan, hizmet eden, ikram eden başka bir ifade ile yarar, hizmet üreten kişilerin ortak adının fetâ olduğunu söylemek mümkündür. Üreten toplumların ne demek olduğu çok iyi bilinen günümüzün diliyle fetâ'nın üreten, fütüvvetin de üretmekle eş değer olabileceğini kolaylıkla ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla üretmenin kutsallaştırıldığı, yüceltiliği, manevi dinamikler arsına katıldığı güçlü bir tarihî zeminle karşıya olduğumuzu belirtmek gereklidir.

Fütüvvetin Kavramlaşma Süreci

Kur'an'daki tüm isimlerin tarihin derinliklerinden beslenen kelimeler olduğunu hatırlamakta yarar var. Tarihte var olmuş bir toplum ya da bir olaya atıf yapmakla Kur'an, salt bir isimden ya da bir olaydan bahsetmenin ötesinde kullandığı kelimeye ya da kavrama derinlik vermektedir. Bu yönyle dinlerin mesajlarının tarihin derinliklerinden beslenmeleri onların köklerine işaret etmektedir. Fetâ kelimesi, ya da kavramı de böyledir. Söz gelimi İbrahim'e bu unvanın verilmesi, Yusuf'a atfedilmesi, ya da Musa'nın arkadaşının fetâ olarak tesmiye edilmesi, tevhide inanmış gençlerin pagan inancına başkaldırması tarihsel arka plana işaret etmektedir. Ancak bunun yanında Arap toplumlarının da İslam öncesi devirde fütüvvet geleneğini yaşadıklarını varsaymak sosyolojinin kuralıdır. Diğer taraftan insan ömrünün biyolojik güç yönüyle parlak ama tecrübe过的 azade olduğu gençlik dönemlerinin bir şekilde kontrol altına alınması "acı güç" denilen gençliğin işe yarar hale getirilmesi her toplumun ihtiyaç duyması gereken bir durumdur. Dolayısıyla cahiliye devrinde benzer deneyimlerin yaşanmış olması doğal bir süreçtir. Üzerinde durulması gereken nokta, İslâmî dönemde fütüvvetin erken zamanlarda kavramlaşma sürecidir. Yani fütüvvetin İslâm öncesinden İslâmî döneme aktarılması nasıl oldu ve mistik anımlar içine nasıl dolduruldu? Böyle bir ameliyyenin hayatın tadından tuzundan, yani acı tatlı taraflarından etkilenmemesi imkânsızdır. Aslında kavramlaşma hayatın içinde olur, hayatla birlikte beslenir, gelişir. A. Yaşar Ocak'ın cahiliye fetâsına sonra ilk İslâm arasındaki fütüvvetten dokuzuncu miladi asra ve sonraki dönemlerdeki kavramlaşma süresinden söz etmesi (*Fütüvvet, DIA, 1996, 13/261*) hayatın bir realitesi olarak önemlidir. Yani hayatın aktiviteleri kavramlara hem renk verir, hem de içini doldurur. Dokuzuncu yy da sosyal bir yapılanmadan, iktisadi ve siyasi yapılanmaya doğru çevrilen fütüvvet hareketinin gereklileri sosyal olduğu kadar aynı zamanda politiktir. Devletin etkin gücü olmayınca onun yerine ikame güçler devreye girecektir. Osmanlı devletinin dağılma sürecinde milletin hukukunu savunmak için dernekleşme hareketlerinin başlaması buna benzemektedir. Tam bu noktada Sülemani'nin önemi ortaya çıkmaktadır. O *Kitabü'l-Fütüvveti*'ni bu zamanda yazmış olduğu bilinmektedir. Abbasî hilafetinin zayıflaması, Büveyhîlerin iktidar boşluğunu doldurmaları, Selçukluların çok hızlı bir şekilde İslâm'ın gündemine girmeleri gibi pek çok sebep *Kitabü'l-Fütüvvet*'in alt yapısını inşa etmiştir.

Fütüvvetin Terim Anlamı

Fetâ'nın sözlük anlamının gençlik olduğunu belirlemiştir. Ancak fütüvvetin kavramlaşmış anlamı zamanla zenginleşen ve genişleyen bir anlama sahip olmuştur. Fütüvvet, gençlik, erlik demektir. Fetâ'nın Eski Arap, fetâ terimiyle zihninde yaşattığı asıl ve



tam manasıyla ideal insanı ifade ettiği tahmin edilmektedir. Fetânin konukseverliği ve eli açıklığı, arkadaşları uğruna canını feda etmesine, dolayısıyla konukseverliğin, yiğitliğin ve özverinin en yüksek mertebesine fütüvvet denmiştir. Eski Arapçada bu anlamı veren fütüvvet kelimesi, sonraki yıllarda tasavvufun da özel bir terimi olmuştur. Fütüvveti kendilerine şiar edinen bir topluluğun, daha hicretin ikinci yüzyılında varlığını biliyoruz. (*Süleyman Ateş (1977). Tasavvufta Fütüvvet, Ankara, 3-4.*) Tasavvufla fütüvveti açıklamaya çalışan Mustafa Kara, özet bir tanımla şöyle demiştir: Kişiin iç dünyasını farkına varıp, yaratıcısıyla olan ilişkisinin bilinciyle, içinde yaşadığı toplum bireyleriyle düzgün bir yol izlemesidir. (*Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (1991). Fütüvvet Md. İstanbul.*) Buradan anlaşılıyor ki, birey yaratıcısı, kendisi ve toplumla doğal uyum içinde olmasına fütüvvet denilebilir. Ancak bu yorumlu ve tahmini tanımlama Fütüvvetin tasavvuf etkisine girip de Ahilik kavramına dönüştüğü zamanlara ait olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonraki devirlerde anlam genişleyerek ve gelişerek önce tasavvufa, sonra da ahiliğe dönüştür.

Kur'an'daki Anlamları

Fetâ isminin geçtiği ayetlere göz gezdirdiğimizde farklı anlamlarla kullanıldığını görmekteyiz. Bunları sırasıyla ele almak istiyoruz.

1. Cariye: İffetli mü'min kadınlarla ekonomik bakımından evlenmeye gücü yetmeyen erkeklerle, mü'mine cariyelerle evlenmeyi tavsiye eden ayette “ellerinizin altında bulunan mü'mine genç kızlarla/cariyelerle evleniniz...” (*Nisa, 4/25*) Ayetin devamında “Allah sizin imanınızı daha iyi bilir...” ifadesi cariyelerle evlenenlerin iman kardeşliğine atıf yapılması önem arz etmektedir.

2. Köle: Yusuf (as) kardeşlerinin kıskançlığı yüzünden kuyuya atılır, oradan alan bir kervan Mısır'da onu saraya köle olarak satar. Azizin karısına hizmetçi yapılan Yusuf, hanım efendinin kendisine âşık olmasından dolayı mahallenin diline düşer, “... Şehirdeki kadınlar, azizin karısı fetâ/kölesinin nefsinden yararlanmak istiyormuş...” (*Yusuf, 12/30*) ayetinde fetâ köle anlamında kullanılmıştır. Aynı surenin diğer bir ayetinde de Yusuf ile birlikte iki fetâ daha hapishaneye girdi. (*Yusuf, 12/36*) Ancak buradaki iki fetânin köle olup olmadığı açık değildir. Bu iki genç Teberî'nin bildirdiğine göre kralın sarayındaki iki görevlidir. Biri yemek, diğeri de içecek işlerine bakıyordu. (*Câmi'u'l-Beyân, Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, I-XXV;13/151.*) Yine surenin altmış ikinci ayetinde, “Yusuf fetâlarına, yani gilmanlarına dedi ki...” (*Yusuf, 12/62*) Bu talimattan da Yusuf'un kendi memurlarına talimat verdiğiini anlıyoruz. (*Taberî, 13/228*) Adı geçen surenin son iki örneğinden anlıyoruz ki, fetâ tabirinin görevli memurlar anlamına da geldiği görülmektedir. Kurtubî'nin ilgili ayetin yorumunda bu gençlerin özgür insanlar olup Yusuf'un yardımcıları olması daha uygundur, demesi dikkat çekmekte ve kanaatimizi kuvvetlendirmektedir. (*Kurtubî (2006/1428). Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, el-Câmi'u li Akhâmi'l-Kur'an, Tah. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, I-XXII, Beyrut, 11/395*)

3. Gençler: Ne zaman ve nerede yaşadıkları kesin bilinmeyen bir grup genç pagan inancına karşı çıktıklarından zamanın yöneticisinin sérinden kaçarak bir mağaraya si-



ginmişler. Kur'an, bu gençlerin özelliklerini ve kimliklerinden söz etmeksiz sadece bir grup genç, yani "el-Fityetü" mağaraya sığındılar,(*Kehf, 18/10*) buyurmakla gençlere çok büyük bir değer atfetmiştir.

4. Uzman bir rehber: Kur'an'ın müphemlerinden biri de Musa (as) yolcuğunda eşlik eden uzman rehbere verilen ad yine "Fetâ" unvanıyla tesmiye edilmektedir.(*Kehf, 18/60*)

5. Tevhid mücadele veren bir yiğit: Daha önceki gençlerde olduğu gibi, toplumun geleneksel tutumuna ve inançlarına karşı koyan, putperest topluma karşı mücadele eden delikanlıya da "fetâ" denildiğini (*Enbiya, 21/60*) biliyoruz.

Göründüğü gibi "fetâ" ismi tekil ve çoğul olarak Kur'an'da beş farklı anlamda kullanılmıştır. Bu anlamların her birinin sosyal hayatı kendine göre bir yeri bulumakla birlikte ortak işlevlerinin üretme katkısı oldukları görülmektedir.

Kur'an'daki Modeller

İbrahim

Kur'an-ı Kerim ulûhiyetle bilgileri soyut verdiği gibi pek çok dünyevi bilgiyi de ya kıyaslama ya da somut örnekleme yoluyla vermektedir. Bundan dolayı peygamber kışalarının duygudaşlık/empati imkanı vermek için somut çerçevede ele alındığında tesirli olacaktır. Enbiyanın verdiği mesajlar gerçek kişiler üzerinden modellerle sunulmuşlardır. Üzerinde durduğumuz "Fetâ" kavramı da soyut bir kavramla değil de somut modellerle verilmiştir. İbrahim'e (as) fetâ isminin verildiğini görmekteyiz. Büyük peygamberlerden biri olan Kur'an'da ismi altmıştan ziyade anılan İbrahim, genç bir delikanlı iken hem babasına, "Bir zaman İbrahim, atası Âzer'e : 'Sen putları tanrı mı ediniyorsun?' " (el-En'âm, 6/ 74) demekle; hem de yaşadığı toplumun inançlarına tek başına karşı koymakla, mabeddeki putları kıracak kadar onların temel inançlarına tek başına savaş açmış; onlarla alay ederek ağır bir mücadeleye girişmiştir. Onun bu tutumu gösteriyor ki, fetâ olarak İbrahim etkili bir iman gücünden destek almıştır. Çünkü var olduğu toplumun sosyolojik gerçekliğine tek başına meydan okumak çok büyük cesareti ve manevî desteğe ihtiyaç gerektirmektedir. O da ilahi bir takviyenin işidir.

Yusuf

Diğer bir örnek de İsrail oğullarından Yusuf peygamberdir. Kardeşlerinin kıskançlığından dolayı bir kervan aracılığıyla, Mısır'da köle olarak satılmış, bulunduğu evde vezirin hanımının ilgisini çeken Yusuf (as), onun nefsanî arzularına karşı tüm iffeTİyle kendisini korumasını başarmıştır. Bu konuda da olağanüstü bir iffet duygusu kendini göstermektedir. Yusuf'un (as) güzellikini anlatan ve onu güzellik modeli görme konusunda edebiyat literatürüümüzde dikkat çeken edebî ürünler olduğunu bilmekteyiz. Evin hanımının düzenlediği mükellef davete katılan şehir kadınları Yusuf'un (as) güzellik konusundaki ittifaklarını ve hayretlerini ayet-i kerime diliyle Kur'an beyan etmektedir. (*Yusuf, 12/31*)



Musa'nın Arkadaşı

Musa (as) ilim elde etmek için yolculuğa çıkışlığını Kehf suresinden öğreniyoruz. Bu yolculukta ona rehberlik eden şahsa “fetâ” unvanı verilmektedir. Ancak bu genç Hz. Musa'ya (as) rehberlik ettiğine göre ondan daha bilgili biri olması gerekmektedir. Dolayısıyla fetâ kavramına gençliğin yanında özel ve ayrıcalıklı bir bilgiyle donatılmış, olayları yorumlama kabiliyeti de verilmiş manasına gelmektedir. Fütüvvetin temel vurgularından biri de temayüz etmiş bir ilim kudreti demektir.

Ashab-ı Kehf

Kehf suresinin 9-26. Ayetlerinde anlatıldığına göre, bir grup genç pagan inanıcına karşı çıkıştı tevhîd inançını sahiplenince, kurulu düzenin müntesipleri gençleri cezalandırmak için harekete geçerler. Onlar da korunmak için bir mağaraya sığınırlar. Yanlarında bir köpek de vardır. Sayıları, mağarada kalış süreleri, olayın nerede cereyan ettiği konusunda kesin bilgi verilmemektedir. Ancak: “*O gençler, mağaraya sığındıkları zaman, demişlerdi ki: “Rabbimiz, katından bize bir rahmet ver ve işimizden bize doğruya kolaylaştır!”*”(Kehf, 18/10) Bu ifadeler delikanlıkların yaşlarına göre tam bir teslimiyet içinde olduklarını beyan etmektedir. Hislerin ve güçlerinin zirve yaşında bulunan gençlerin bu sözleri örnek alınacak kaliteye sahiptir. Ubudiyet ve ihlâsları gençliklerinin yanında takdir edilen bu gençlerin fetâ olmaları takdire şayandır.

Fetâ kavramının Kur'an'daki geçtiği yerlere, bağlamlarına, model ve içeriklerine bakıldığından, kutsal metnin konu edindiği tarihsel sürecin tüm katmanlarına hitap ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, fütüvvet kavramının Kur'an temelinde özendirici, ilgi çekici, doyurucu, yönlendirici ve muharrik bir muhtevaya sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

B. Sülemî

Hz. Osman devrinde Müslümanlar tarafından fethedilen Nişabur'a Arap aşiretlerinden Ezd ve Süleyem kabileleri yerleştirilmiştir. Dördüncü hicri, yani miladi onuncu yüzyıl İslam dünyasının her alanda bilim ve kültür açısından dünya seviyesinin çok üstünde bir yere sahipti. İslam kültürünün böyle verimli bir çağında Nişabur'da (325/937) yılında dünyaya gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, babası Ezd, annesi de Süleyem kabilesindendir. O, annesinin nisbesiyle meşhur olmuş, Sülemî olarak bilinmiştir. Günümüz şartlarında önemini yitirmekle birlikte Nişabur, tarih içinde başkentlik dâhil önemli idari ve ilmî hizmetlerin merkezi olmuştur. Hacı Bektaş'ın doğduğu köyün de burada olması Anadolu'yu etkileyen bir merkez olduğunu hatırlatmakta fayda var. Horasan eyaleti tarih içinde farklı dinleri ve kültürleri harmanlayan bir pota görevi gördüğünü unutmamak gereklidir. İslam bilimlerinin temel kaynaklarını yazanların bu bölgeden olması Horasan yoresinin ilmî bereketine işaret etmektedir. Böyle bir kültür coğrafyasında doğup büyüyen Sülemî'nin aile çevresi de tasavvufun büyüklerini barındıran, onlardan sürekli manen beslenen bir ortama sahipti. Bundan dolayı Sülemî hem Nişabur, hem de aile çevresinden gidalanabilecegi ilim ve kültür kaynağını yeterince elde edebilmiştir. Geleneğin klasik



yöntemine göre önce medrese ilimlerini, özellikle de hadis ve tefsir gibi temel İslam ilimlerini elde ettikten sonra manevi ilimlere yönelmiş bu alanda önemli eserler ortaya koymuştur. Diğer eserleri bir tarafa, biz fütüvvet sahasının ilk ürünü “Kitabu'l-Fütüvvet” üzerinde durmak istiyoruz.

Adı geçen eser, beş cüz halinde kaleme alınmıştır. Biz sadece birinci cüz üzerinde durma imkânımız bulunmaktadır. Bundan dolayı başlangıçta, Sülemî fütüvvet yolunu nasıl tanımladığına hamdele birlikte işaret etmektedir. “O yolu yapılması gereklili, güzelliklere götüren en açık yol kıldı. Onu kötülüklerden ve ayıplardan temizleyip mertebelein en yücesine ulaştırdı. Mürsel peygamberler ve mukarreb kollar o yola razi olup kabul ettiler. Onların isimleri doğruluk defterine temiz olarak yazılan, Hak yolu kendilerine açılan herkes o yolun gereklerini yerine getirdi, o yolun mertebelerinde oturmaya devam etti.” (Sülemî (1977,8). Kitabu'l-Fütüvveti, Tah. Süleyman Ateş, Ankara.)

Burada tanımlanan fütüvvet yolu, sağlam ve sahih bir din yolu olduğunu kabul edebiliriz. Dikkatlice bakıldığından farzların, vaciplerin olduğu, peygamberlerin ve evliyanın razi olduğu seçkinlerin takip ettiği bir yoldan söz edilmektedir. Bu yol, özel anlamda bir tasavvuf hareketinin ötesinde, mürsel bir nebinin tebşir ettiği din yolu olduğunu kabul edebiliriz.

Bu genellemeden sonra Fütüvvet yolunu biraz daha özelleştiren Sülemî devamlı: “Fütüvvet davetine ilk icabet edenin, mürvvet ahlak ve şerefini koruyan Âdem (as) olduğunu. Onun adı yeryüzü anlamına gelen “Edim”den gelmektedir. Onun ismi irade mahallinde sabit, cismi haşmet evinde sakın, nurlarla ve masumlukla desteklenmiş, keramet tacıyla taçlanmış, selamet evine girmiştir. Fütüvveti Kabil kovunca Habil onu kabul etti; Şit onun hakkını yerine getirdi; onu her türlü çırkin şeylerden korudu... (...) Fütüvvetle Muhammed'e (as) açık fetih verildi; iki kardeşi (Ebu Bekir-Ömer) ve amcası oğlu Ali'yi Fütüvvet emini yaptı.” (Fütüvvet, 8-10)

Bu ifadelerde görüyoruz ki, yiğitlik ve fetâlıkta ilk model Hz. Âdem'dir (as). Bir davetin model insana mutlak anlamda ihtiyacı olmalı ki, ödül somutlaştırılmış olsun; davete muhatap olanların ilgisi ve arzusu hareket geçirilebilisin. İlk modelin Hz. Âdem olması, insanlığın ortak atası olmasının yanında masumiyet açısından da herkesin kabul edebileceği, en azından Müslümanların kabul edebileceği biri olmasından dolayıdır. Âdem atayı model göstermekle mücessem ödül insanların zihin dünyasında etkili bir şekilde oluşturulmuş olsun. Hz. Âdem'in (as) ilk fetâ olarak belirlenmesinin altında yatan başka bir gerçeklik daha olduğu kabul edilmelidir. O da fütüvvet insanlığın kaderidir, insan olmanın gereği fetâ olmaktadır. Bundan dolayı her devirde, dönemde fetâ kültürüne, modeline ihtiyaç vardır. Fütüvvet İslâm olmanın, ehl-i tevhid olmanın özleştiği pratiğe döküldüğü bir meydandır. Tüm kültürlerde buna benzer idealize edilmiş model figürlerin bulunması toplumsal bir ihtiyacı göstermektedir. Genç nesillerin irfan eylemiyle donatılıp inancın belirlediği hedeflere yönlendirilmesi ancak buna benzer programlarla olur.

Hz. Âdem'den (as) sonra, müspet modelin yanında bir de olumsuz bir model araya konulmaktadır ki, fikirler olumluyla olumsuz arasında tercih yapabilme imkânı yakalaya-



bilsin. Âdem'in çocuklarından Kabil olumsuz örnek için en elverişlisi biri olduğundan o verilmiş; hemen arkasından olumlu misal Habil gelmiştir. Âdem'den sonra fütüvvet görevini yüklenen Habil'i müteakip Şit (as) fütüvveti yükledikten sonra tüm peygamberler Nur-u Muhammedî misalinde olduğu gibi fütüvvette görevlendirilmişler, en sonunda Hz. Muhammed (as), Hz. Ebu Bekir ve Ömer'den sonra Hz. Ali'yi fütüvvetin emini yapılmıştır. Hz. Ali'nin böyle bir modeli üstlenmesinin de psikolojik ve tarihsel misyon açısından büyük yararlar bulunmaktadır. Öncelikle nesep olarak, Hz. Peygamber'e en yakın sahabe, damadı olmanın yanında başarı yönüyle de tercih edilmesinin gerekçeleri vardı. Böylece fikrî ittisal ve bütünlük sağlanabilsin.

Sülemî'nin Fütüvvet Tanımı: "Allah sana rızasını ikram etsin, fütüvvetten sordun öyle ise bil ki, fütüvvet: Allah'ın emirlerine uyma, hüsn-ü taat, her türlü kötülüğü terk, mekarim-i ahlaka devam, içte ve dışta, gizli ve açık ahlakin en güzeline sarılmadır." (Kitabu'l-Fütüvveti, 11)

İç-dış, gizli-çık kavramları bütünlük ifade ederken ahlakin en güzeline sarılma tabiri de Sülemî'de genellemeci bir anlayışın hâkim olduğunu görüyoruz. Ayrıca, diğer bir ifadesiyle de her durumun ve her zamanın fütüvvet beklenisi olduğunu açıklayarak aynı yöntemini devam ettirmekte ve "Fütüvvetsiz hiçbir hal yoktur" demekle kararını vermektedir. Talebini somutlaştmak için bireyin dinî ve sosyal çevresinden hareketle adeta protokol sıralaması gibi, davranışlarının kime karşı yoneleceğini belirlemektedir. Ona göre Allah'a karşı, Peygamber'e, Sahabeye, selef-i sâlihine, şeyhlere kardeşlere, aileye, çocuklara, akrabalara ve amelleri yazan kiramen kâtibin meleklerine karşı ayrı ayrı fütüvvet vardır. (s.12) Fetâ bu sıralamadaki ahlakî görevlerini hiçbir zaman terk edemez. Yine görüldüğü gibi bütünlükçü tavrı Sülemî aynen devam ettirmektedir.

Sülemî'nin tanımlamasına göre fetânın beş özelliği kendisinde bulundurması gerekdir. Bunlar, Emanet, sıyanet, salih /saf, temiz kardeşlik ve içi (âlemini) düzeltmekdir. Kim bunlardan birini terk ederse o adam fütüvvetin dışına çıkmış olur." (Kitabu'l-Mukaddimet fi't-Tasavvufi, Tah. Süleyman Ateş, Ankara, 1981, 111.)

Diğer bir tanımında ise yine Sülemî, "Fütüvvetin esası, bütün işlerinde ve sözlerinde daima için dışın bir olması, yaptığı işlerde övünmeyi bırakmak, dinin gereklerini gözetmek, Sünnete uymak, Allah'ın buyruklarını tutmak, yasaklarından kaçmaktır. Sonra yine fütüvvetin gereklerindendir: Doğruluk, vefa, cömertlik, hayâ, güzel huy, kerem sahibi olmak, dostlarla şakalaşmak, kötü işlerden ve dostların kötüüğünü dinlemekten kaçınmak, ahde vefa, kinden kötü düşündeden uzaklaşmak," Allah için sevmek, Allah için düşmanlık etmek, mal ve mevkiini dostlarından esirgememek, onların başına kankmaktan vazgeçmek, iyileri sevmek, onlarla sohbet etmek ve benzeri şeylerin hepsi fütüvvetin icaplarıdır. (Mukaddime, 112-113) görüldüğü gibi yazımız sadece konumuz olan kitapta değil, diğer eserlerinde de hayatın, ahlakin, hatta ahiretin her alanına fütüvveti ulaştırmak, yeni bir ahlak uygulama alanı inşa etme gayreti içindedir. Onun derdi teori, yani nazariye üretme değil uygulama inşa etme, kriz döneminin yöntemi olan sonuç alma gayretinin peşinde koşmadır.



Zalim idareciden kaçan gençlerin anlatıldığı ilgili ayette şöyle denilmişti: "Onların olayını sana biz gerçek olarak anlatıyoruz: Onlar Rablerine inanmış birkaç gençti. Onların hidayetlerini artırmış ve kalplerini pekiştirmiştik." (Kehf, 18/13) Bu ayeti Sülemî tasavvuf geleneğinden gelen rivayetlerle yorumlamış, "onların hidayetlerini ziyadeştirdik..." bölümündeki "hidayet" ismine Tüsterî'nin yaptığı yorumla cevaplamıştır. O da demiştir ki "İman da basirettir. O gençlerin "fetâlär olmasının sebebi Allah'a iman etmek için gerekçe aramadılar, onlar kendileriyle ilgili bütün dünyevi ilgileri kopararak tevhid için pagan inançlarına karşı çıktılar. (Tüsterî, 97; Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, 1/403) Onun tespitine göre iman basireti üretmektedir. Eğer iman basiretin kaynağı ve besleyicisi değilse, gerçek, ideal anlamda işlevsellik kazanması mümkün değildir.

Fudeyl dedi ki: Fütüvvet, kardeşlerinin hatalarından yüz çevirmektedir. Ebu Osman ise, Fütüvvet, şeriata ittiba, sünnetlere iktidânın yanında, kalb genişliği ve güzel ahlaktır. Ebu Hafsa soruldu: Fütüvvet nedir? Dedi ki: Halkın tamamına evliya gözüyle bakmandır. Onlardan şeriata muhalif hiçbir şey talep etmemendir, günahına mazeret aramayan hiç kimseyi kötülememendir. Muhammed b. Ali et-Tirmîzî dedi ki: Fütüvvet, Cenneti de Cehennemi de dil ile tasdik, zahirin batına, batının zahire muhalefet etmeyeceğine imandır." Sülemî, Hakâik, 1/402-403) Bu tanımlardan anlıyoruz ki, fütüvvet kişinin iç ve dış bütünlüğünü, yüksek derecede birey, toplum bütünlüğünü, çevreye uyumunu teorik ve pratik olarak talep etmektedir.

SONUÇ

Kur'an'a dikkatlice bakıldığında fütüvvetin modelleri, yani İbrahim, Musa ve Yusuf (as) peygamberler gibi önemli şahıslar üzerinden yaşanmış etkili ahlak numuneleri sunulmaktadır. Bu Resullerin günümüz kültüründeki etkileri kadar bu modellerin sunum etkileri vardır, diye düşünmek mümkündür. Sülemî ve benzerleri günlük hayatın pratik değerlerine ciddi önem veren tasavvuf büyüklerinin adı geçen peygamberler üzerinden yeni modeller üretmeleri, hatta bunlara yenilerini eklemeleri, hadislerden ve tasavvuf büyüklerinin sözlerinden, yaşamışlıklarından makul, olağan, bazen de olağanüstü örneklerinden fütüvvet tefekkürüne geliştirme gayretine girişmesi kanaatimce takdire değer bir faaliyettir. Diğer taraftan bu çalışmanın yapıldığı zaman periyodu İslam toplumunun ağır bir kriz dönemine denk gelmektedir. Hastalık ağrısınca yeni ilaçların ve tedavi yöntemlerinin geliştirildiği gibi, alanın bilginleri de yeni çözümler üretme gayretinin içine girmesi doğal bir yöntemdir. Bu bakış açısıyla konu daha rahat anlaşılacaktır.

Sülemî'nin zayıf, sağlam tasavvufla, ya da fütüvvetle ilgili rivayetleri kitaplara doldurması tenkide değil, takdire değerdir. Bir bilginin sahî olması başka bir durum olduğu gibi, zayıf bir rivayetin sosyolojik ya da psikolojik açıdan veya tarihî perspektiften yorumlanması başka bir anlam ifade eder. Din zayıf bilgi üzerine inşa edilmez, bu temel prensiptir. Ancak ifade ettiğimiz gibi, zayıf bilgi de hiçbir anlam ifade etmez değildir. Fütüvvet sahasında ilk kitabı yazan yazarımızın dönemiyle ilgili her türlü rivayeti ve bilgisi



aktarması bizim ufkumuzu açmaktadır. Konunun köklerini, beslendiği kaynakları yakalamamıza imkân vermektedir. Sülemî füdüvet kaynakları açısından üzerinde çalışılması gereken mühim bir müelliftir.

KAYNAKLAR

- Ateş, Süleyman (1977). *Tasavvufa Füdüvet*, Ankara.
- İbn Kesîr (1999). *Tefsîr*; Tah. Sami b. Muhammed es-Selâme, Riyad, I-VIII; 5/173)
- Kurtubî (2006). *Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Tah. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, I-XXII, Beirut, 11/395)
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). "Füdüvet" *TDVIA*, XIII, s. 261.
- Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (1991). "Füdüvet" İstanbul.
- Sülemî (1977). *Kitabu'l-Füdüvet*, Tah. Süleyman Ateş, Ankara.
- Zebidî (1976). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*; Tah. Mahmûd Muhammed et-Tahânevî, I-XL, Kuveyt, 39/208).

ESKİ ARAP ŞİİRLERİNDE VE GÜNÜMÜZDE FÜTÜVVET

THE YOUTH (FUTUVAA) IN OLD ARABIC POETRY



Prof. Dr. İbrahim YILMAZ
Atatürk üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
iyilmaz@atauni.edu.tr



Özet

Fütüvvet kavramı Arapça bir kelimedir. “Gençlik, delikanlılık, cömertlik, yiğitlik” anımlarına gelmektedir. Fütüvvet denilince insanı toplum içerisinde iyi ve güzel olarak anılmasına yol açan bütün özellikler anlaşılır. Buna Araplarda “el-Fedâilu'n-Nefsiyye (Nefsî Faziletler)” denilir. Her aile evladının bu özelliklerde olmasını ister. Bu kavram, Cahiliye döneminde iyi ve güzel olan bütün hasletleri anımlarında kullanılmıştır¹. Aynı anımlar İslami devirde de geçerliliğini korumuştur. Yani mana bakımından herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Genç Müslümanların şahsiyeti olarak fütüvvet şururu daha da geliştirilmiştir. Bizim toplumumuzda fütüvvetin “Ahilik-kardeşlik” şeklinde kurumsallaştığını görmekteyiz. Biz bu çalışmamızda, fütüvvet kelimesinin Eski Arap şiirindeki kullanımını ele alacak ve bu birikimin sonraki dönemlere tesiri üzerinde duracağız. Sonra da son dönem Arap eserlerinde fütüvvetin yansımalarını, bu kavram üzerindeki müstakil çalışmaları tanıtabağız. En sonunda da bizdeki fütüvvet anlayışı ile Arap âlemindeki fütüvvet anlayışını karşılaşturma yapacağız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Ahilik, Eski Arap Şiiri.

Abstract

The concept of “futuvva” is an Arabic word. It means “youth, youth, generosity, valor.” The futuvva means that all the features that lead to the good and beautiful mention of human beings in society. They are called “al-Fedâilu-Nafsiyya” (“the personal superior qualities”) in Arabs. Every family wants your child to have these qualities. This concept has been used in the Cahiliyya the meaning of all good and beautiful things. The same meanings were maintained in the Islamic period. In other words, the meanings of futuvva has not been changed in meaning and this mean is further developed. In our society, we see that futuvvat is institutionalized as “Ahilik-kardeşlik”. In this work, we will discuss the use of the word futuvva in the Old Arabic poetry and we will emphasize the influence of this accumulation in later periods. Then we will introduce the reflections of futuvva in the recent Arab works and the independent studies on this concept. In the end we will compare the understanding of futuch and the concept of futuch in the Arab world.

Keywords: Futuvva, The Old Arabic Poetry, Youth.

¹ Muhammedb. Ebî Bekr, Muhtâru's-Sihâh, Beyrut, 1971, md. یتتف،



I. Eski Arap Şiirinde Fütüvvet

Eski Arap şiri dediğimiz zaman, Cahiliye Arap şirini kastetmekteyiz. Yaşanılan coğrafyanın, toplumsal şartların bir neticesi olarak Arap şiirinde fütüvvet işlenmiştir. Onları incelediğimiz zaman, fütüvvetin, gençlik, kuvvet, hareket, canlılık, insanları bir inanç ve dava uğrunda bir araya getirmek gibi anımlarının olduğunu görmekteyiz. Çünkü çöl ile büyük oranda bağlantılı bir şekilde yaşayan Araplar, tabiatın zorlaması sonucu büyük insani haslettelere bürünmüşlerdir.

Abîd b. el-Abras'ın aşağıdaki şiirinde gencin yiğit ve cesur, cömert olması dile getirilmektedir²:

كم من فتى مثل عصن البان في كرم

Cömertlikte söküüt ağacının dalları gibi nice gençler vardır.

Burada fetâ denilince cömertlik anlaşılmıştır. Biz buradan Arap toplumunda çocukluğundan itibaren özellikle gençlerin cömertlige teşvik edildiklerini görmekteyiz. Diğer şeacat, kerem, ahde vefa, zorluklara karşı sabır, zamanın belalarına karşı tahammül gibi vasıflar için de durum aynıdır.

Arapların en önemli şairlerinden olan İmrû'u'l-Kays da hemen aynı anlama gelen aşağıdaki şiirinde fetâ kelimesini kullanmıştır³:

عليها فتى لم تحمل الأرض منه أبداً بمياثق وأوفى، أصبراً

Ona, yeryüzünün şimdiye kadar üzerinde taşımadığı sözünde duran, vefali olan ve sabreden genç gerekir.

İmrû'u'l-Kays bu beytinde tanıdığı bir kızın tavsiyelerde bulunur. Evleneceği erkeğin yeryüzünde misli görülmemiş bir erkek olmasını dile getirir. O öyle bir erkek olmalıdır ki, sözünde durmalı, vefakâr olmalı ve sabrı bilmelidir.

Şair Tarafe de gençliğiyle ve taşmış olduğu yüksek ahlakla şiirlerinde övünmüştür⁴:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أنتي عنيت فلم أكسل ولم اتبلا

Kavmim, "İçinizde genç olan kim var?" diye seslendiklerinde beni kastettiklerini düşündüm, hemen koştum.⁵

Tarefe fütüvvet sıfatlarını tam olarak üzerinde bulunduran bir şairdir. Bundan dolayı da Cahiliye şairleri içerisinde fütüvveti en güzel bir şekilde tasvir eden odur. Yukarıda beyitlerinin devamında o, ürkük ve korkak davranışmadığını, ne zaman yardım istense

² Abîd el-Ebras, Dîvân, nşr. Huseyn Nassâr, Kahire, 1957, s.51.

³ İmrû'u'l-Kays, Dîvân, nşr. Ebu'l-Fadîl İbrahim, Mısır, s. 65.

⁴ Bedîv Tabâni, Muallakâtu'l-Arab, 1967, II,59.

⁵ Tarefe b. el-Abd, Nşr. Dureyye el-Hatîb, Dîmaşk 1975, s.50.



ordu gibi yardıma koştuğunu, kahramanları olmayan kabilelerin yaşayamayacaklarını, gençlerin de kendilerini ispatlamak için kahramanlık gösterneleri gerektiğini, gençlerin hem büyüklerin meclislerine hem de gençlik eğlencelerine katılması gerektiğini, içki içmeyenin genç olamayacağını, kendisinin ya kavmi içerisinde ya da içki meclislerinde bulunduğu, hayatının şan şeref ve içkiden ibaret olduğunu dile getirmektedir.

Arapların büyük şairlerinden olan el-A'şâ da fütüvveti kardeşlik ve kahramanlık olarak şiirlerinde dile getirmiştir⁶:

فِي فَنِيَّةِ كَسِيُوفِ الْهَنْدِ قَدْ عَلِمُوا

Hind kılıçları gibi parlak bir gençlik topluluğu içerisinde

Göründüğü üzere al-A'şâ bu şiirlerinde kılıçlar gibi, ak sütnen çıkışmış ak kaşıklar gibi bir gençlikten bahsetmektedir.

Bu gibi yüksek şairlerin şiirlerine bakıldığında fütüvvet lafzının birden çok anlamı aynı anda taşıdığını görmekteyiz. Onların taşıdığı anımlar Arap toplumunun kabul ettiği ahlaklı hamîde dediğimiz bütün vasıflardır.

Yine Zuheyr b. Ebî Selmâ'nın şiirinde bu kelimenin daha engin bir anlamıyla karşılaşırız⁷:

لسان الفتى نصف ونصف فواده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

Bir gencin yarısı onun sözleridir. Yarısı da onun engin gönlüdür. Eğer bunlar yoksa o, et ve kemik yiğinından ibarettir.

Zühâyr bir Ebî Sülmâ, bu beyitte bir gençteki olması gereken özelliklerden bahsetmektedir. Onun kalbi ve aklı bir olmalıdır, lisani önem arz etmektedir. Zühâyr, mullahasını kaleme aldığında yaşı seksenleri geçiyordu. Fakat özlem duyduğu bir gençlik vardır. Bu şekilde gençlere tavsiyede bulunmaktadır. Onun şiirlerinin Kâbe duvarına asılıp, binlerce Arap genci tarafından okunduğunu düşünecek olursak, Cahiliye devrindeki yüksek insanı özelliklerin nesilden nesile nasıl geçtiğini anlayabiliriz. Buradan anlaşıldığına göre fütüvvet sahibi bir genç olmak için dil ve gönül şarttır. Eğer bir genetcé her ikisi de olmasa o et, kemik ve kan yiğininden ibarettir.

II. Kur'an-I Kerim'de Fütüvvet

Bilindiği gibi Arap dilinin birtakım hususiyetleri vardır. Bunlardan birisi belki de en önemlisi bazı kelimelerinin birden çok anlamla gelmesidir. Yani şunu demek istiyorum. Fetâ kimesi insanın bütün yüksek vasıflarını içinde barındırmaktadır. Gençlik, insan şahsiyetinin belirginleşmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bundan dolayı da Arap toplumu gençlerinin yüksek vasıflara sahip oldukları takdirde gerçek genç, fütüvvete sahip olabileceklerini şiirleri yoluyla ilan etmişler ve duyurmuşlardır.

⁶ el-A'şâ, Dîvân, Muhammed Huseyn, Beyrut, 1974. s.59.

⁷ eş-Şentemerî, Si'ru Zuheyr b.Ebî Sulmâ, nrş. Fahruddîn Kabâve, Beyrut 1970, s.29.



Kuran'da **فَتَّاه** ve **فَتَّاهة** kelimeleri inançlı gençlere sıfat olarak verilmiştir. Kur'an'a göre bu tür gençler, doğru inancın sarsılmaz temsilcileridir. Onlarda insanları bu inanca sevk edecek güç ve kudret vardır. Günümüz deyimiyle onlar mücahid gençlerdir. Görülüğü üzere kelimenin manası tamamen İslami bir hal almıştır.

Örneğin fetâ kelimesi, Ashâbî Kehf'in kıssasında şu şekilde geçer. "Hani bir grup genç, mağaraya çekilmişler ve : «Ey Rabbimiz! Bize kendi katından bir rahmet ver; işimizde doğruya göster de bizi başarılı kıl» demişlerdi."⁸

Ashâb-ı Kehf kıssasının anlatıldığı Kur'ân-ı Kerîm'in on sekizinci suresine, bu kıssanın önemi dolayısıyla "**Kehf**" adı verilmiştir. Sûrenin 9-26. âyetlerinde bildirildiğine göre, putperest bir kavmin içinde Allah'ın varlığına ve birligine inanan birkaç genç, bu inançlarını açıkça dile getirip putperestlige karşı çıkmış, taşlanarak öldürülmekten veya zorla din değiştirmekten kurtulmak için mağaraya sığınmışlardır. Yanlarındaki köpekle-riyle birlikte orada derin bir uykuya dalan gençler muhtemelen 309 yıl sonra uyanmışlardır. Bu süre Kur'ân-ı Kerîm'de, "Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar, dokuz da ilave ettiler" şeklinde geçmektedir.

Burada inanç birliği yapan gençlerden bahsedilmiştir. Bu genç topluluğu hakkı kabul eden kimselerden oluşur. Onlar, toplumlarındaki yaşlı insanların aksine hakkı kabul etmişler gençlerdir. Cenabı Hakkın, Hz. Muhammet (as)'a onları haber vermesi, gençlere dikkat çekmek içindir. Çünkü en dinamik ve en fedakâr ruhu taşıyan onlardır. Ona inanınlar da ekseriyet itibarıyle gençlerden oluşmaktadır. Kureyş yaşıtları eski dinlerinde ısrar etmektedirler. Onlardan pek azı Müslüman olmuşlardır.

Yine Musa (as)'nın Hızır ile kıssasında fetâ kelimesi geçmektedir. "Hani Musa genç yardımcısına demişti: İki denizin birleştiği yere ulaşınca kadar gideceğim ya da uzun zamanlar geçireceğim. Böylece ikisi, iki (deniz)in birleştiği yere ulaşınca balıklarını unutuverdiler; (balık) denizde bir akıntıya doğru (veya bir menfez bulup) kendi yolunu tuttu. (Varmaları gereken yere gelip) Geçtiklerinde (Musa) genç-yardımcısına dedi ki: 'Yemeğimizi getir bize, andolsun, bu yaptığımız-yolculuktan gerçekten yorulduk.' (Genç-yardımcısı) Dedi ki: 'Gördün mü, kayaya sığındığımızda, ben balığı unuttum. Onu hatırlamamı şeytandan başkası bana unutturmadi; o da şaşılacak tarzda denizde kendi yolunu tuttu.' (Musa) Dedi ki: 'Bizim de aradığımız buydu.' Böylelikle ikisi izleri üzerinde geriye doğru gittiler."⁹

Buradaki feta kelimesi, "köle, hizmetçi" anlamına gelmektedir. O genç, yolculuk boyunca Hz. Musa'nın hizmetinde bulunmaktadır.

Hiç şüphe yoktur ki, "fetâ" kelimesi zîmnî olarak "genç" anlamı taşımaktadır. Bir hükümdarın veya bir insanın kendi yanında genç bir hizmetçi bulundurması, o zamanki toplumda çok yaygın olan hususlardan birisidir. Çünkü genç, kuvvet ve olumlu şahsiyet sahibidir. Efendisi de işlerini görmek için onun yardımına muhtaçtır.

⁸ Kehf Sûresi, 10.

⁹ Kehf sûresi, 60-64.



Göründüğü üzere “fetâ” ve “fetât” kelimesi köle ve cariye anımlarına gelmektedirler. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: “Sizden hiç kimse başka birine: “Benim kulum, (عبدی) benim kadın kulum” demesin. Fakat “Benim gencim, benim genç kızım” desin. Bu durum bize, Hz. Peygamber (sav)’ın Kur’ân’ınlubundaki genç kavramına sahip çıktığımı, onu bütün anımları ile birliktelarındaki insanlar için kullandığını, kullanmayı tavsiye ettiğini göstermektedir.¹⁰

Göründüğü üzere gerek Kur’ân-ı Kerim’de gerekse Eski Arap Şiirinde fütüvvet kavramının isim şekli olan fetâ veya fetât insan ömrünün belirli zamanlarına izafe edilmektedir. Bu, insanın gücünün, canlılığının ileri safhada olduğu bir devirdir. İnsan ömrünün eşsiz bir dönemidir. Fütüvvet kelimesine mana ve lafız bakımında eklenen bir sıfat daha vardır. O fütüvvette “sûratlı hareket etme kabiliyeti, kendini feda etme meziyeti, kurt gibi düşmana ani saldırma inancı” gibi özellikler her zaman anlaşılmıştır. Bir genç kahraman olacaktır, ata binebilecektir, sözü ve özü bir olacaktır.¹¹

Yukarıda kısmen verdigimiz Cahiliye şairi Tarefe’nin muallakasında fütüvvet denince “şarap içmek, ata binmek, kadınlarla aşk u meşk yaşamak, hayatını eğlence ile geçirmek, bütün bunları yaparken hayatın gerçeklerinden kopmamak” anlaşılıyor. Çünkü o günü hayat felsefesi ile ilgili şu tanım yaygındı: **الحياة كنز ناقص كل ليلة** (Hayat her gün azalan bir hazinedir).¹²

İmru’u'l-Kays’ın hayat anlayışı da Tarefe’nni gibidir. O, ölümü hatırladığı ya da başına bir sıkıntı geldiği zamanlarda hayata pişman gözlerle bakmamaktadır.¹³

Şair Lebîd de yukarıdaki şairler gibi hareket etmiştir. Hiçbir zaman kendisini çaresiz görmemiştir, kendisi koyu vermemiştir. Tabiatın zordan anladığını bilircesine ona karşı zor kullanmıştır. Ancak hayattan zevk almayı da ihmâl etmemiştir. Nitekim onun şiirlerinde göze çarpan iki önemli husus vardır: Birincisi her zaman ve her yerde, her türlü şartlar altında bir aslan gibi hareket etmiştir. İkincisi de öldürücü çöllerde devesinin sırtında, vahşi ortamlarda atının üzerinde hareket etmekten geri durmamıştır.¹⁴

Bize göre o devirlerde yaşanan fütüvvet yazılılarının, söylenilen şiirleri çok daha ileri bir noktasındadır. Çünkü hayatın cilveleri, musibetleri bitmez tükenmezdir. Şairler, yaşansalar da fütüvvetten geri durmamışlar, Arap gençlerini de her zaman yiğit olmaya teşvik etmişlerdir.¹⁵

¹⁰ Lisânu'l-Arab, قهقہ maddesi.

¹¹ Bk. Nûrî Hamûdî el-Kaysî, Muhâvelât Fî Dirâseti İctimâî'l-Edeb, Bağdad 1994, 83; Omer ed-Dusûkî, 1966, s.25.

¹² Tarefe b. el-Abd, Dîvân, s.50.

¹³ İmru’u'l-Kays, Dîvân, s. 86-88, 240.

¹⁴ Bk. Lebîd b. Rebi'a, Şerhu Dîvân, Nşr. İhsan Abbâs, Kuveyt 1962, s.62.

¹⁵ Antere, Dîvân, Beyrut, 1966, s. 12.



III. Günümüz Arap Eserlerinde Fütüvvet

Ülkemizdekiler kadar olmasa da günümüz Arap yazarları fütüvvet konulu eserler yazmışlardır. Bunları şu şekilde sıralanabiliriz:

1. Omer ed-Dusûkî (1966). el-Fütüvvve İnde'l-Arab.

Eserinin ismi “el-Fütüvvetü İnde'l-Arab”dır. Bu eserde tarihten günümüze fütüvvet konusu işlenmiş, çöl hayatının gencin güzel ahlak sahibi olmasındaki yeri üzerinde durmuştur. Ona göre çöl, insanı yaşamayı, iradeli olmayı öğretmektedir. Aklın ve kalbin birlikte işlediği insan tipini bize sunmaktadır.

2. Muhammed Recep En-Neccâr (1966). Fütüvvetü'l-Fityân ve'l-Ufûlu'l-Hadârî.

Bu eserde, Arap kabilelerinin kendi gençlerinden elde etmelerini ve hayatları boyunca tatbik etmelerini istedikleri sıfatlar dile getirilmektedir.

3. Ahmet Emin (1940). es-Sa'leketü ve'l-Fütüvvetü Fi'l-İslâm, Kahire.

Bu eserde Cahiliye devri iki genç sınıfı ele almış ve onların karşılaşmasını yapmıştır. Bunlar, fityân ve seâlike'dir. Fityan gençliği üst sınıfların çocuklarından oluşmaktadır. Seâlik ise fakir ve fukara çocuklarındır. Ahmet Emin, burada çok önemli bir tespite yer vermektedir: her iki grupta kahramandır, her iki grupta insanlara yardım etmektedir. Seâlik, baskın yapar elde ettiği ganimetleri, kendilerinin doğal bir vazifeleri olarak düşünür ve fakirlere verirler. Fityan ise, onlar da fakirlere yardım eder. Ancak bunları kendi faziletleri olarak sayarlar.

IV. Günümüz Araplarında Fütüvvet

Günümüzde fütüvvet anlayışı kısmen Suriye ve Yemen çöllerinde yaşayan Araplar da görülmektedir. Ancak bizler, şehirlerde kaybolup gitmiş insanızız. Maalesef, farklı kültürlerde de kapalıyız. Öteki dedigimiz şeylere, önyargılardan arınmış bir şekilde bakamıyoruz. Gördüklerimiz, bize gösterilen şeylerden ibaret kalıyor. İster Japonya'da ister Avrupa ve Arap devletlerinde olsun sanayi bakımından ileri ülkelerde yaşayan insanlar, geri kalmış ülkelerin insanlarına yukarıdan bakıyorlar. Yani kendi kültürel varlıklarını yüceltip, ötekini aşağılıyorlar. Üzülerek söylemeliyim ki; Arap ülkelerinde bazı aydınlar bile çöl kültürüne yukarıdan bakıyorlar ya da şehir kültürünün dışında, hiçbir şeyi umursamıyorlar.

Çoğunlukla yerleşik hayat sürenlere “Ehlü'l-meder” (Evde oturan, medeni), çöl hayatı sürenlere ise “Ehlü'l-Veber” (Göçeve hayatı yaşayan Bedevî) denir. Yani ayrımlı, bu terimlerle yapılır. Bedevîler, hayatını çölde geçirir ve çölde sona erdirirler. Çole ait anlamında onlara, “bedevî” denir. Bedevî, üzerinde bir şey olmadan kendisini, çole arzeder. Çadırda kalır. Çadır, onunla çöl arasında bir engel teşkil etmez. Bedevîler, çiftçileri ve şehirde oturanları eleştirirler ve onlarla alay ederler. Duvarlarla ve kilitli kapılarla kendilerini korumaya aldıkları için şehir insanlarını, korkaklığa itham ederler. Bu hususta derler ki: “Şehir ve köyde yaşayan insanlar, taş, toprak ve ahşap gibi şeylerle kendilerini



muhafaza altına almışlardır. Buna karşılık biz bedevîlerin zırhi, içimizdeki cesaret ve bedenimizdeki kuvvettir.” Bedevîler, bir yerde devamlı olarak kalmazlar. Doğanın tam içerisinde dirler. Doğa ile kendileri arasında engel, yoktur. Bedevî, doğanın içerisinde ağır şartlar altında yaşar. Bundan dolayı insanoğlunun büyük bir çoğunluğu, bu yaşam biçimini terk etmiştir. Rahat ve istikrarı tercih eden insan için çöl, elverişli bir yer değildir. Sa-dece bedevîler, çölü sevmişler ve çölde yaşamakta ısrar etmişlerdir. Geçmiş zamanlarda tercihlerinin bedelini ödemİŞler ve günümüzde de ödemektedirler.

Bedevîler, su ve otlak aradıkları için sürekli göç ederler. Ot, bedevîler için hayatın olmazsa olmazıdır. Mülk sahibi olmadan yaşama alışkanlığı, bedevî kültüründe yer etmiştir. Devamlı bir şekilde göçme durumunda kalan insanlar, hayat için sadece zaruri olan şeylere sahip olurlar. Bu nedenle mülkiyet duygusu, onlarda zayıflamış olmalıdır. Aynı zamanda bedevîler, sahip oldukları şeylere değer vermezler. Onlar arasında şu söz, pek yaygındır: “Yer değiştirmeye ihtiyacı, bedevînin kanında vardır. Gördüğüm kadarıyla göç olgusu, ruhlarına yerleşmiştir. Yaratıcı ruha sahip oldukları, hayatlarının bütün saf-halarında görülür.

Bedevîler, niçin kendi yaşamalarını geliştirmiyorlar? Bu sorunun onlar açısından cevabı, basittir. Çünkü kendi yaşamalarının mükemmel olduğunu, inanmaktadır. Onlar açısından kendi hayatlarında, noksan bir şey yoktur. Onların hayatına bir şey ilave etmeye ya da hayatından bir şey çıkarmaya çalışırsanız, bedevîlerin yaşamını bozmuş olursunuz. Bu durumu, kısaca izah etmeye çalışıyorum. Bedevîlerde yemek, oldukça basittir, hayatın devamı için bir vesiledir. Yemekte zevk almak ya da israf etmek, söz konusu değildir. İki çeşit yemekleri, vardır: Günlük yemekleri ve velîmeleri. (Düğün, sevinç, saadet ve her türlü merasim sebebiyle verilen ziyafet) Yemekleri, sabah süttü ve ekmekten ibarettir. İnsan, direkt olarak ot yemiyor, süte dönüştükten sonra onu yiyor. Bedevîler, bu basit yaşamaları içerisinde ihtiyaç duydukları her şeyi elde ettiklerine inanmaktadır. Bu bakış açısı, inançlarından gelmektedir. Düşünceleri, bu şekilde yoğunlulmuştur. Velîme yemeği yani mensef¹⁶, Japon anlayışının üstünde, lezzetli bir yemektir.

Çölde birlikte yediğim insanlardan bazı şeyler, öğrendim. Yemeklerde, belirli kurallara riayet ederler. Yemeye başladıkları zaman konuşmazlar. Süratli yerler ve yemek arası vermezler. Araplar da, bizim gibidir. Yemek yedikleri yer ayrı, sohbet ettikleri yer ayrıdır. Anladığım kadarıyla çölde yemek yeme davranışları, hayatın devamına yol açtığı için mukaddes bir faaliyet olarak görülür. Mensef, genel olarak misafir yemeğidir. Düğün, bayram gibi özel günlerde de pişirilir. Ev sahibi açısından, kulfetli bir yemek türüdür.

Aba giyinmek, çöl hayatı için gereklidir. Bu giysi, aynı zamanda insana huzur verir. Bedevîler, kışları abanın altına, ferve (makbul hayvanların postundan yapılmış, kürk kaplı elbise) dedikleri bir giysi giyerler. Çok soğuk olduğu zamanlarda dahi bedevîler, bu kıyafetlerle yaz ve kış çöllerin ortasında, rahatlıkla uyuyabilir. Giysileri, onları soğuktan himaye etmek için yeterli olur. İşte bu basit iki yaşam kıyafeti içerisinde onlar, mutlu olurlar.

¹⁶ Mensef: Arapların milli yemeklerinden biridir. Kuzu etinin kurutulmuş eski yoğur katıyla pişirilmesidir.



Su söz, onlarda çok yaygındır: “Çadır, büyük evimiz; aba, küçük evimizdir.” Bedeviler, kış mevsiminde yünden yapılmış çadırlarda, yaz mevsiminde ise pamuktan yapılmış çadırlarda kalırlar. Çadır, onları yağmurdan ve soğuk havadan korur. Şekli basittir, güzeldir, tertiplidir, ilave süse ve ziynete ihtiyacı yoktur. Çadırın güzellikleri, basit olmasından ve işlevsellisinden kaynaklanmaktadır.

Çöl hayatı, prensipler üzerine kuruludur. Basit ve pratik bir şekilde, sürüp gider. Bedeviler; aynı kıyafeti giyer, aynı yemeği yer, aynı mekânda ve aynı çadırlarda kalırlar. Bir kişi bile, kuralların dışına çıkmaz. Onlarda yemek, mesken ve giysi, basittir ve mükemmelidir. Bedeviler, bunun bilincinde ve her şeyin mükemmel olduğu düşüncesindedirler. Bundan dolayı hayatlarında en ufak bir değişikliğe gitmeye düşünmezler. Bedevilerin hayatı, iyi bir gözlemci için şansaçak birçok sırları barındırır. Bedeviler, hayatını kolaylaştıracak alet ve edevat istemezler. Bizler ise yaşamlarında gelişme peşinde koşmak istemeyenleri eleştiririz ve onları, tembel ya da geri kalmış insanlar olarak nitelendiririz. Hatta içimizde öyleleri vardır ki, doyma bilmezler ve eşya peşinde koşup dururlar. Eşyanın gerçek yüzünü görme kudretini, kendilerinde bulamazlar. Ne kadar çok şeye malik olsalar da asla memnun olmazlar. Eğer tutum ve davranışlarını dikkatli bir şekilde takip edecek olursak onların, ihtiyacı dışında pek çok şeyle kendi kendilerini kuşatmış oldukları görüürüz.

Modern insan, kendisini eşyaya kaptırmış, onlarla uygun bir seviyede yaşamı sürdürmemektedir. Çöl hayatı bize, biz şehirlilerin tüketime boğulmuş insanlar haline geldiğimizi göstermektedir. Çöl hayatı, bizim gözlerimizi açmakta, bize zaruri ihtiyacıa yönelikmemiz gerektiğini ve toplumumuza egemen olan davranış biçimlerini eleştirmemizi söylemektedir. Şunu da belirtmek isterim ki onlar da, hayatlarına bazı yeni ilavede bulunmuşlardır. Bunlar içerisinde en çok göze çarpan, araba ve silahdır. Silah, kılıç ve mızrağın; araba da, devenin yerini almıştır. Bedeviler, hayatlarını sürdürmeli için mi bu iki aleti, seçip almıştır? Bilmiyorum. Belki bu yenilik, gördüğü kadar da basit değildir. Bu hususta, bir tarihçi ya da antropolog (insanbilimci) olarak konuşmak istemiyorum. Şunu söylemeye çalışıyorum. Bedevi kültürü, bütün insanı değerleri içine almaktadır. Bu da beni bedevilerin şahsiyetini öğrenmeye, sevk etmiştir.

Meşhur araştırmacı Cemal Hamdân, “Şahsiyyetu Misr” kitabında şöyle demektedir¹⁷. “Bedeviler, duvarların ve kapalı kapıların arkasına saklanan şehir ve köy insanların, oldukça farklıdır. Tabiatla kucağına (kucak kucağa) yaşamakta ve sürekli olarak onunla bütünleşmekteyler.” Bunun sonucu olarak da bizden, oldukça farklı bir insan şahsiyeti ortaya çıkmaktadır. Çölde bedevilerin duyguları, çok uyanıktır ve aynı zamanda çok güçlidir. Güçlü duygulara sahip olan bedeviler, aynı zamanda sabrı da çok iyi bilmektedirler. Fakat bu sabır, yerleşik hayat surenlerin anladığı sabırdan oldukça farklıdır. İdrakimizi aşan, kudretimizin de fevkinde bir sabır türüdür. Bedevilerin sabrı, tabiatla karşıdır. Onların sabrını görünce, şunu iyi anladım. Şehirde büyüyen biri olarak ben, onların kuvvetli sabrına sahip değilim. Sabahtan akşamaya kadar çadırda oturup yeryüzünün

¹⁷ Cemâl Hamdân, Şahsiyyetu Misr, II, s.25.



serinlemesini, meltemin esmesini bekleyemem. Fakat bedeviler bekler. Biz, yetiştiğimiz kültüre, endüstrileşmiş toplumumuza bakarsak sanayinin bizi tabiatın zorluğundan uzak tuttuğunu, işimizi kolaylaştırdığını görürüz. Sanayi, bize kendimizi tabiata karşı koruyacak âletler vermiştir. Japonya'da duygudan bahsettiğimiz zaman, daha duyarlı insan tipini kastederiz. Fakat çölün şartları, insandaki o ince duyguya, yok ediyor.

Abdurrahman Münîf, beş ciltlik “*Mudünü'l-Milh'in*” kitabının birinci cildinde, eşsiz bir insan şahsiyetinden bahseder¹⁸. Orada, “*Mut'ibu'l-hezâl*” (Eğlenceyi Yoran) diye bir kişiden bahsedilir. O, bedevî insanının ta kendisidir. O, sabırlı bir hayat sürdürmekten zevk alır, sabrı daha çok vermesi için de Allah'a yalvarmayı bir tarafa bırakmaz. Sonuçta başkasının yardımına ihtiyaç duymadan, hayatın zor şartlarına tek başına katlanır.

Bedevelerin “sabra” bakışları, bizimkinden oldukça farklıdır. “Hayır” (iyilik) mefhumu için de aynı şeyler geçerlidir. Bu iki mefhum, onlarda bizim bildiğimizin ötesinde daha geniş manalar ifade eder. “Hayır,” bedevilerde yağmur karşılığında kullanılır. Yağmur, onlar için en çok arzu edilen bir şeydir. Toprağı yeşerten, otu büyütlen odur. Yağmur sayesinde ot, çoğalmaktadır. Biz, beşerin yağmurla ilgili Allah'a yalvarmasını anlamakta, güçlük çekmiyoruz. Fakat bedevîler, neden dolayı Allah'tan daha çok sabır, talep etmektedirler? Bunları anlamak, çok zordur? Bunlar gerçekten Budistlerin ve Şintoistlerin inançlarından, oldukça farklıdır. Müslümanlar, en yüksek gayretlerini gösterebilmek ve onları ortaya koyabilmek için Allah'tan sabır istemektedirler. Bu örnekler sayesinde, Japon inanç ve düşüncesinden oldukça farklılık arz eden İslam düşüncesini az da olsa anlama imkânı elde etmiş, bulunuyorum.

Çölde yaşayanlar için, iki önemli kavram daha vardır. Birincisi “sabır”, ikincisi “hile”dir. Çöl hayatı “hile”, çok önemli bir yere sahiptir. Çölde “hile” kelimesi, “tertip, tedbir ve takdir” manalarının üçünü de kapsamaktadır. Size bir örnek vermek istiyorum. Bedevî, takkesinin başında sağlam durması için onu, “ukkâl” denilen bir sarıkla sarar. Bunu, başka amaçlar için de kullanır. Sarığa aynı zamanda, uzun bir ip geçirir. Onu, ip olmadığından kuyudan su çekmek için kullanır. Hayatın beklenmedik problemleri karşısında, “hileli” bir insandır. Yani, her şeye hazırlıklıdir. Bütün ihtimali düşünmüştür. Bize ise durum, farklıdır. Şirket görevlileri, bütün olasılıkları düşünür ve ona göre tedbir alırlar.

Yaşamsal kaynakların az olduğu ve insanı ihtiyaçların birçoğunun karşılanamadığı coğrafi şartlar altında yaşamak zorunda kalan ya da böyle bir hayat tarzını tercih etmiş olan insanlar, kendileri için çevresel şartlara uygun bir hayat şekli, bulmak zorundadırlar. Şehirde yaşayanlar, yaşam standartlarını sürekli yükseltme eğilimindedirler. Birçok düşünür ve yazar bedevîlerin, temel ihtiyaç maddeleri ile yetindiklerini söyler. Biz, İbn Haldun'un insan ve devlet hakkındaki düşüncelerini, bedevîler hakkındaki görüşlerini bilmekteyiz.

Kur'an-ı Kerim'de, “Her şeyi sudan yarattık” şeklinde, bir ayet vardır. Her şeyin özünde, sudan kaynaklanan bir hayat vardır. Bu gerçeği suyun cimriligine ve hayatın zorluğuna rağmen, derinlemesine ve gerçekçi olarak anlayan, bedevîler olmuştur. Açı olarak

¹⁸ Abdurrahman Münîf, *Mudünü'l-Milh*, I, s.60.



kapılarına gelen misafirlere, ziyafet verirler. Şehirlilerin aksine, kendilerine yaklaşınlara yakın dururlar. Kendilerine doğru bir adım atana, on adımla cevap verirler. Konuklara, merhaba derler. Misafirlere çok değer verirler ve onları memnun etmeden, evlerinden ayrılmalarına razı olmazlar. Bu şekilde, “cömertlik” vasfi kazanırlar. Cömertlik, onların başkaları ile gerçekçi ilişkiler kurmalarında ve dost olmalarında, açık bir çağrı olur. Selamlama, başkaları ile iletişimim temelidir. Bu şekilde egoistlik onlarda, olmaz. Şehirde insan, servetini kendinde tutar ve serveti sadece kendinin olarak görür. Bundan dolayı, başkalarından uzak durur.

Bir bedeviye, “Her şeyini kaybettiğinde ne yaparsın?” diye sorduğumuz zaman o, bize samimiyetle ve açık bir yüreklikle, şu cevabı verir. “Sabrederim.” Bizler, cömertlik özelliğini Araplarda farklı şekillerde görmekteyiz. Bedevilerde cömertliği, şerefle bağlantılı olarak buluruz. Bedevilerin ahlaklı ile ilgili bir soru sorulacak olsa bunu, şu şekilde cevaplandırabiliriz. “Onların ahlaklı; ziyafettir, kendileriyle övünmektir, kendilerini ortaya koymaktır, cesarettir, üzletten (yalnızlıktan) uzak kalmaktır.” Bundan dolayı bedevilerin, birbirlerinden gizlemek zorunda kaldıkları sırrları, yoktur. Her bedevî, diğerini gayet iyi tanır. Onlar hakkında şu sözüm, çok doğrudur. “Bedeviler, sırra önem atfetmezler ve arasında gizli saklı bir şey yoktur.”

Bedevî, her bir günü, yeni bir gün olarak yaşıar. Gününü, eski günün eseri olarak görmez. Gününü, gelecek günün belirleyicisi olarak düşünmez. Bu durumu yakından görmek için bedevînin hayatında, doğanın rolüne bilmek yeterli olur. Ancak bu şekilde, bedevînin hayatında bulunan o asıl sırrı, anlayabiliriz. Biz şehirliler çöle gittiğimiz zaman, aklımıza şu soru gelir. “Çöl, nasıl bir yer?”, “Huzur veriyor mu insana?” Bu gibi sorularla çölü anlamak, mümkün değildir. Bedevî, çöl hayatının bir parçası ve özü olarak görür. Çöl, bedeviye; kum fırtınası, kuraklık, yakıcı sıcak, dondurucu soğuk sunar. Bedevî, çöl kendi iradesiyle tercih eder, elverişsiz şartlarına aldadırmaz, tahammül eder. Doğaya karşı, onu ayakta tutacak bir şeyin var olması gereklidir. Bu, bedevînin şahsiyetinden başka bir şey, değildir. Her gün nöbette, savaşa hazır bir nefer gibi teyakkuz halinde bir şahsiyet. Düşmanı ise, doğadan başkası değil. Sıradan geçen günlerde bile, gergin şuura sahip bir şahsiyet. Ruhunda, hep bir teyakkuz ve hep bir gerginlik var. Bundan, asla usanmaz. Vakit geçirmek için teselli aramaz. Biz gibi değil, onlar. Sıkıntıdan korkmazlar, teselli aramazlar. Şehir insanı, rahat ister. Rahata kavuşunca gevşer, şımarır, tembellleşir. Bunun sonucu olarak çevresine dikkati, kaybolur. Şehir insanının davranışını, bedevînin davranışıyla karşılaşmak, bizi hayal kırıklığına uğratır. Çünkü bu durumda, şehir insanın pek çok davranışının doğru olmadığını görürüz.

Şehir insanı da çöl insanı da zaman zaman zulme, maruz kalır. Şehir insanı, kendisini başkalarının himayesine bırakmıştır. Askerin, polisin yanı devletin himayesinde yaşamaya, razı olmuştur. Bundan dolayı, yönetimden ve yönetim güçlerinden zulum görür. Bedevilerin durumu, böyle değildir. Onlar, bir başkasına karşı özgürlüğünü elde etmiş insanlardır. Sadece, doğanın zulmüne, rıza göstermişlerdir.

Kıtlık yıllarda sahra giden kişi, doğanın insanı ne hale getirdiğini ve ona nasıl zulum ettiğini, gözleriyle görür. Kıtlık yıllarda, bedevilerin göç etmekten başka çaresi yoktur. Hatta kıtlık uzun sürerse bazıları, çölü tamamen terk etmek zorunda kalır. Şehir-



lere, yeni mücadele alanlarına dönerler. Şehir hayatı hoşlarına gitmese de buna, mecbur kalırlar. Fakat genel itibarıyle bedevîler, bütün olumsuz şartlar altında çölü tercih ederler. İnançlarına çok bağlıdırlar, ruhî iradeleri güçlündür. Bundan dolayı, sağlam bir bünyeye sahiptirler. Onlarda yaygın olan, bir söz var. “Çöl, bedevîlere tevhit inancını öğretmiştir.” Yani doğanın sertliği, kalpteki inancı daima diri tutar. Kuraklıktı ve açılıkta duruşları, değişmez.

Kıymetli dostum Ebû Abdullah'ın, beş vakit namazını hiç kazaya bırakmadan sene-lerdir kıldığını, gördüm. Bundan, şunu öğrendim. Doğa, insanı maddi bakımından gücsüz duruma düşürebilir ama ruhî bakımından kişiyi güçlendirir, davranışını daha da mükemmel yapar. Önemli olan, kişinin gerçek bir bedevî olmasıdır. Biz çölü, - gerçek hürriyetin olduğu yer- anlamında kullanılan, tek bir kelimeyle yani “mutlak” ile tarif edebiliriz. Bedevî için “idare etmek”, “ortalama bir davranış göstermek” gibi kelimeler, yoktur. Bedevinin oylara tahammül etmede, sabır göstermede ve insan dâhil her türlü varlığa karşı davranış göstermede, aşırı (olağanüstü, benzersiz, harika, muazzam, insanüstü) olması gereklidir. Bedevî ya sonuna kadar var olacak ya da yok olup gidecektir. Bunun ortası bir seçim, onun için mümkün değildir. Bedevînin en çok önem verdiği şeylerden birisi de kuvvettir. Bedevî, önce Allah'ın kuvvetine inanır, ona hürmet eder. Sonra da kendi kuvvetine, inanır. Bedevî, kendi kuvvetiyle övünür. Bütün hayatı, kuvvetini göstermede geçer. Bilindiği gibi onlarda bir kabileye mensup olma, önem arz eder. Birçok nedenden dolayı istila hadisesi, onlarda yoktur yani yok olup gitmiştir. Ata binme, düşmana saldırıma gibi birçok özellikleri, tarihte kalmıştır. Fakat doğa ile mücadeleleri, olduğu gibi devam etmektedir.

Cadırdıda bedevînin iki görevi vardır. Özgün iradesiyle misafirleri karşılamak ve düşmanlara karşılık vermektir. Saldırana karşılık veremeyen bir bedevî hem ailesi içerisinde hem de kabile içerisinde bütün şerefini kaybeder. Onlarda, “bizden biri, içerden biri, komşu” gibi mefhûmlar söz konusudur. Yani himayelerine aldıkları, kendilerinden biri olarak gördükleri kimseye sonuna kadar sahip çıkarlar, himaye isteyeni himayelerine alırlar. Komşularına karşı sorumluluk bilincinde, hareket ederler. Bizler de olmayan bu güzel hasletleri, bedevîlerin günlük hayatında görmek mümkün.

Bedevîler, zulme maruz kalan insanlardır. Fakat onlar isteyerek, bu zulme maruz kalmışlardır. Doğanın zulmüne meydan okumuşlar, onunla savaşmışlar ve bunun sonucunda ruhsal ve bedensel olarak kuvvet kazanmışlardır. Kanlarında göç vardır. Çöl sayesinde, zayıflıklarının farkına varmışlardır. Böylece, beşerin üstünde güç ve kudret sahibi bir varlığa inanmayı, öğrenmişlerdir. İnançları çok sadedir, safır ve direktir. Mal peşinde koşan, mülkiyet arzularını alevlendiren kimseler gibi değildirler. Kuraklık, onlara şunu öğretmiştir; Mülkiyet arzusu, boş bir meseledir. Doğa, onlara şunu öğretmiştir; İhtiyaç peşinde koşmak, bir işe yaramaz. Su, ot ve ateş ortak bir mülkiyettir. Çünkü bunlar, Allah'ın mülküdür. Bu inanç, çölde çok yaygındır. Önemli olan mülkiyet değil, kullanım hakkıdır. Onları, kim kullanacak? Ne zamana kadar kullanacak?

Bedevîler, temel ihtiyaç ile yetinen insanlardır. Birikim diye bir şey, bilmezler. Eğer acil bir durumla karşı karşıya kalırlarsa; sabır gösterir, durumu düzeltmeye çalışırlar.



Düşmana karşılık verirler, misafirlerini kabul ederler, akıllıdlar, rakiplerini bilirler, heyecanlı ve coşkuludurlar. Her zaman peşinden koşukları o yüksek inanç, “el-Meselu'l-A'lâ”dır. Dünyada, güzel bir örnek olma peşindedirler. Bu uğurda kendilerini feda etmeleri gerekiyorsa, hiç düşünmeden bunu yaparlar. Komşuluk haklarına özen gösterirler, soya hürmet ederler. Nesepleri ile ortaya çıkarlar. Bir soya mensup olmak onlar için, uzun bir tarihi göstermez. Çiftçilik gibi bedensel işleri, hor görürler. Ticaret yapmayı takdir ederler, gruplar halinde ticaretle uğraşırlar. Hürmet gösterdikleri, saygı duydukları büyükleri vardır. Kötü bir şey gördükleri vakit, hiç düşünmeden onu düzeltmeye ya da ortadan kaldırılmaya çalışırlar. Şeref, inançlarının bir parçası haline gelmiştir. Hayat tarzlarını ve içinde bulundukları çevreyi, sorgulamazlar. Sonuç olarak onlar, bedevîdirler. Eşsiz, yüce başka bir kültürün insanıdırular.

CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVvet

الفتوة بين الجاهلية والإسلام

FUTTUWAT BETWEEN PRE-ISLAM ERA
(JAHELIA) AND ISLAM



*Prof. Dr. İhsan ED-DİK
En-Najah National University, Filistin
ihsan.deek@yahoo.com*

أ.د. إحسان الديك
جامعة النجاح الوطنية-فلسطين



Özet

Hayatta olan diğer şeyler gibi kelimeler doğar ve gelişir. Fütüvvet kelimesini ele aldığımız, Cahiliye ve İslami dönemlerdeki gelişmelerini incelediğimiz zaman bunu daha iyi bir şekilde görebiliriz. Fütüvvet: "Güçlü genç" anlamına gelmektedir. Zamanla onun manasına birtakım yeni malar da katılmıştır. Ancak Cahiliye toplumunda özel bir gençlik grubu için fütüvvet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Fütüvvet denilen gençlik grubunu, Cahiliye devrinde diğer bir gençlik yapılanması olan gruptan ayıran birtakım hususiyetler vardır. O ikinci gurup da es-Sa'âlik (serseriler; eyyamcılar, dilenciler)'dır.

İslami dönemde bu iki kelimenin manalarında birtakım değişimler görülmüştür. İki sosyal sınıf arasındaki farklar daha da büyümüştür, diğer insanların dikkatlerini daha da üzerlerine çekmiştir.

İslamiyet Arap toplumuna, daha sonra İslam toplumuna onları diğer toplumlardan ayıran birçok yeni özellikler katmıştır. İslamiyet orijinal bir İslam medeniyeti vücuda getirmiştir. Bunların başında sosyal teşkilatlamalar yer alır. Bu sosyal teşkilatlardan birisi bizim şu anki konumuzu oluşturur. O da Cahiliye ve İslami devirdeki Fütüvvet ve onda gözlemlenen gelişmelerdir.

Bildirimizde Fütüvvet kelimesinin Cahiliye devrindeki anlamını, o kelimeyle bağlantılı olarak fütüvvet denilen bir gençlik yapılanmasının ortaya çıkışını, fütüvvet gençliğinin doğuşunu, onu diğer toplumsal sınıflardan ayıran özellikleri, bu sınıfın oluşmasında İslamiyet'in tesirini, sınıfın özelliklerini, Sûfi ortamlarda fütüvvet gençliğinin ortam bulmasını, Abbasî Halifesi en-Nâsîr Li-Dînillah (öl. 622 h)'i bu sınıfı siyasi ve sosyal yapı içerisinde teşkilatlandırmaya zorlayan sebepleri ele alacağız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvett, İslam Öncesi, İslam.

Abstract

There is no doubt that the vocabularies in the language arise and develop through the ages of history like all things in life do. Those who follow the emergence and the evolution of the word Futtuwat between the pre-Islamic and Islamic times reassure to that. The word Futtuwat basically means the young youth. Then other characters are attached to it, which made it applicable to a special category of young people in the pre-Islamic society. The meaning differed clearly from a second category that emerged in the pre-Islamic society, namely the Sa'âlik.



In the Islamic era, the meaning of the two words evolved, making the distinction between the two of them and the social groups noticeable, and the difference between them became large.

Islam enriched the Arab society, and then the Islamic society with many qualities that made it distinct from the other societies that clearly made up it. it could create an Islamic civilization, distinguished in many of its manifestations, some of which are the social formations, which are the focal point of this research: The Futtuwat and its evolution between pre-Islam era (Jahelia) and Islam.

In this research, I will talk about the meaning of the Futtuwat in the pre-Islamic era, the emergence of the class fot Futtuwat towa, what distinguished it from other groups of society, and then the impact of Islam on restructuring this category, determining its characterizations and development in the Sufi framework, and then the reasons that prompted Abbasid caliph Al-Nasser Ledeenallah (622 H) to reshape this category and organize it within a special social and political framework.

Keywords: Futtuwat, Pre-Islamic, Islam.

Fütüvvet Gençlik Örgütlenmesinin Ortaya Çıkışı

Tarih boyunca dil bir kaynak olmaya, var olmaya, çerçeve olmaya, sistem olmaya devam etmiştir. Dil insanın dünyadaki yerini belirleyen bir araçtır. İşte bu da eskiyeni, Arap olan olmayan her insanı onu araştırmaya, birtakım teoriler ve yaklaşımlarda bulunmaya sevk etmiştir. Böylelikle araştırmacılar dilin anlaşılmasıında en yüksek noktaları zaman zaman yakalamışlardır. Çünkü kullandığımız dili öğrenmedikçe, öğretmedikçe, birtakım sosyal hadiseleri ne anlamamız ne de anlatmamız mümkündür.

Bir dili anlamadan en iyi yolu, her şeyden önce dilin hafızaya yerleşen bir nizam olduğunun bilinmesidir. O aynen insan gibidir. O aynen tarih gibidir. O, diğer bilime ve düşünunceye ait kurallar gibidir. İşte bu hafiza dil hafızasıdır. Kaynağını kültürel, sosyal, fikri ve ve ilmi muhtelif karışık olan veya olmayan unsurlar oluşturur, dil onlardan beslenir. Bir kelimenin manasını, o kelimeyi sosyal yapılardan soyutlayarak sadece sözlükler yardımıyla ortaya koymamız mümkün değildir. Elbette kelimeler ve onların mefhumları önemlidir. Öte yandan sözlük çalışmalarının kelimelerin mefhumlarını ortaya koymadaki eksiklikleri, sözlük çalışmalarının azalmasına yol açar. Böylece ilmi, sosyal, tarihsel ve psikolojik alanlarda kelimeler üzerindeki çalışmalara kısaca değinmiş olduk.

Cahiliye Devrinde Fütüvvet

Çöldeki zorlu yaşam, kuraklık Cahiliye toplumunu çevrenin zor şartlarına uyum gösteren ahlaki bir yapıya zorlamış, çöl insanına yeni nitelikler kazandırmıştır. Bunların başlıcaları savaş zamanlarında kabilelerini himaye etmek, mukaddeslerini korumak,



çadırlarına gelenlere ikram etmek, sığınanı himayeleri altına almak, uyanık ve basiretli olmak, görüşü keskin olmak, zinde durmak, etrafi iyi görmek ve bilmek, görüşü keskin olmak, aklını iyi kullanmak, yumuşak olması gerektiği yerde yumuşak olmak, başkalarını kendisine tercih etmek, sırtutmak, zulmü engellemek, silahlı bir şekilde ata binmektir. Ata silahlı bir şekilde binmeleri insanları korkutmak için değil, gösteriş için degildir.

Fütüvvet kelimesinin sözlük anlamına baktığımız zaman, onda cömertlik, kuvvet, vakar, çöl şartlarından elde edilen büyük bir akıl anımlarının bir arada bulunduğu görürüz.

Eski Arap şiirinde fütüvveti tasvir eden açık birtakım anlatımlar, tasvirler yer almaktadır. Bu anlatımlarda insanın hem ruhi ve hem de maddi yapısı verilmektedir. Vücut sağlığı, kuvvetli olması, sağlam kafa, sağlam akıl vs. gibi.

Düreyr b. Es-Sümme Yezid b. Abdulmedân'ı methettiği şiirinde şöyle demektedir:

Onunla savaşa tutuştuklarında, onu yenemezler. Onun önüne bir koç çıkardıklarında o koça kafa tutar, onu yener.

İnsanlar ona geldiklerinde, onları rezil etmez, rezil rüsvay kılmaz. Boynuzu olan karşısına çıksa da onu yener.

Bu genç, onların genci, bu genç onların üstünlüğüdür. Eğer o bir çömleğin içine bağırsa, çömlek sese gelir; sesini yankılar.

Evs b. Hacer, Fudalebir Kelde hakkındaki mersiyesinde şöyle diyor:

O, cömertlik, kahramanlık, kararlılık ve kudret sahibiydi.

O çok zeki bir insandı, gördüğü insanı anında tanurdu. Görmediği insanı, keskin zekâsı ve hisleriyle görmüş gibi doğru bir şekilde tasvir ederdi.

Konukları için bir şeyleri kurban etmekten asla geri durmazdı. Cömertlik onu öldürmedi. Cömert olması, onun hatırlasını hala içimizde yaşatmaktadır.

Züheyr bir Ebî Sülmâ, muallakasında bir genci şu şekilde tasvir etmektedir:

Bir gencin yarısı onun sözleridir. Yarısı da onun engin gönlündür. Eğer bunlar yoksa o, et ve kemik yiğininden ibarettir.

Züheyr bir Ebî Sülmâ, bu beyitte sadece gence ait lisannın fesahatinden, aklının yüceliğinden, gönlündeki hikmetten bahsetmiş olması, onun şahsiyetinden haber vermek içindir. O bunlarla şahsiyet sahibi olmak için döneminde gerekli olan hikmet, akıllılık, zekâlige vurgu yapmaktadır. Züheyr, bu mullakasını kaleme aldığında yaşı seksenleri geçmiş bulunuyordu.

Tarefe'nin şahsiyetinde, fütüvvet ve şirriyet bir arada toplanmıştır. Bu durum, onu Cahiliye devrindeki fütüvveti en güzel bir biçimde şiirlerinde dile getirmesine yol açmış-



tir. Tarefe öyle bir gençtir ki, kabilesi ne zaman ondan yardım dilese, o onlara lebbeyk diye cevap vermektedir. Onların yardımına koşarak gitmektedir. O şiirinde şöyle der:

Kavmim, “İçinizde genç olan kim var?” diye seslendiklerinde beni kastettiklerini düşündüm, hemen koştum.

Ürkek ve korkak davranışmadım. Ne zaman yardım istediklerinde bir grup insan kimliğine büründüm ve koştum.

Her kabile kendi gençlerinin kahramanlığına ihtiyacı vardır. Gencin de kendi kahramanlığına ihtiyacı vardır.

Genç kabilesinin yüce meclisine devam ettiği gibi, içki ve eğlence meclislerine de devam etmektedir.

Beni kavmim arasında ararsan bulursun. Meyhanelerde beni yakalamak istersen yakalarsın.

Devamlı içерim ben. Zevkim içki içmekti. Varım yoğum, hayatımın asıl gayesi şanşeref ve şaraptır.

Bu üç şey benim hayatımda olmasaydı, kim gelirse gelsin onun karşısına çekmazdım.

Bu şiirlerden anlaşılacağı üzere Cahiliye devrinde güç ve kudret kabilecilik ruhuna ve gençlerinin güç ve kudrette dayanmaktadır. Cahiliye insanların zor yaşamları, dün-ya zevklerinden istifade etmek isteyen gençler için bir engel teşkil etmemiştir. O gençler ki, güç ve kudret sahibidirler, gençliğinin baharındadırlar, gençlik lezzetlerinden istifade edecek durumdadırlar. Burada biz şunu açık bir şekilde söyleyebiliriz ki, o günkü gençler, hayatı ve önlerinde duran gençlik nimetlerini sevdikleri gibi, aynı zamanda da kabilelerinin başarısını sevmekte ve kabileleri için seve seve ölüme koşmaktadır.

Cahiliye devrinde şarap ve eğlencelerin toplumun köklü geleneklerinden biri olduğu aşıkârdır. O çağ içki ve eğlence çağıdır. Fütüvvet gençliği ile seâlik gençliğini ayıran en önemli unsur, içki ve eğlencedir.

Seâlik, Cahiliye devrinde doğmuş sosyal bir gençlik grubudur. Kabile nizamına karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal adalet peşindedirler, insanlar arasında mutlak eşitliğe inanmaktadır. Seâlik de o zamanki gençlerin taşıdıkları kabilesel özellikleri taşımaktadırlar: Cömertlik, zor durumda olana yardım etmek, zulme karşı durmak, sır tutmak ve daha nice övülen değerler. Fakat seâlik gençlerini toplum içerisinde diğerlerinden ayıran özellikler bunlar değildir. Gençler, asilzadelerin evlatları iken seâlik fakir fukaranın çocuklardır. Onların hayatları diğerleri gibi kolay bir şekilde kazanılmamaktadır. Hayatlarında gasp ve soygun vardır, sonra da elde ettikleri ganimetleri adil bir şekilde bölüşme yer alır. Aralarındaki diğer önemli bir fark ise, fütüvvet gençleri insanlara yardım ediyorlar, bunu yaparken kendilerini hep asilzadeler olarak takdim ediyorlar. Seâlik gençleri ise, onlar da muhtaçlara yardımda bulunuyorlar, fakat bunu yaparken kendilerini onlardan biri olarak görüyorlar. Söz buraya gelmişken şunu demek istiyorum. Fütüvvet gençleri



iyilik yaparlar, bunu kendilerinin faziletleri olarak görürler, seâlîk ise yaptıkları iyilikleri kendilerinde olması gereken tabii bir durum olarak telakki ederler.

Dediğimiz gibi Cahiliye devrinde içki ve eğlence toplumun köklü geleneklerinden biridir. Ancak gençler içki içseler de, eğlencelere gitseler de, kendi ailesine, kabilesine hizmette bir birleriyle yarışmaktadırlar. O devirdeki şiirler bize bunu açık bir şekilde göstermektedir.

İsmi bilinmeyen bir şair şöyle demektedir:

Fütüvvet gençliği sadece sabah ve akşam içki meclislerine gidip gelenlerden oluşmamaktadır.

Fütüvvet gençliği, düşmana zarar vermek ve dosta fayda vermek için hareket edenlerdir.

Bu şiir de, bize içki ve eğlencenin Cahiliye devrinde gençler arasında çok yaygın olduğunu göstermektedir.

Konuya dil açısından ele aldığımızda Cahiliye devri kelimeleri içerisinde içki ve kumar kavramlarının çokça yer aldığı görmekteyiz. Bunlara örnek olarak: “el-Fütüvvet Kadehu’ş-Şuttâr(Gençlik, hırsızlık kadehidir)”, “Genç içerse genç olur”, “Gençlik içki içmenin ölçüsüdür”, “Gencin gençliği, içtiği şarapla ölçülür”.

Diger yandan bu gelenek, Emevî ve Abbâsî asırlarında da aynen devam etmiştir. İslâm’ın başlangıcında yeni gelen dinle meşgul olmalarından, yeni dinin içkiyi haram saymasından, içki içenin büyük günah işlediğini ileri sürmesinden dolayı az da olsa kaybolmaya yüz tutmuş, fakat çok geçmeden tekrar canlanmıştır.

Biz açık bir şekilde görüyoruz ki, Cahiliye gençliğinde yüce fitri bir ahlak söz konusudur. Zira onlarda şeref, cömertlik, şeacat, ahde vefa, zayıfı himaye etmek, affetmek, zoru başarmak, zorluklara talip olmak vb. özellikler ağır basmaktadır. Tylor söyle demektedir: “İlk toplumlardaki insanlar, yüksek bir ahlaki seviyede yaşamaktadırlar. Bu bizim ciddi bir şekilde dikkatimizi çekmektedir. Bu fitri ahlak ya da tabii ahlak dediğimiz şeydir. Hiçbir din, çağdaş toplumlarda insanlar üzerinde yüksek bir ahlak olmasını sağlayamamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, semavi dinlerin insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde çok etkili olmuyorlar. Allah korkusu da bunu istenilen bir seviyeye getirmiyor”.

Sadru'l-İslam'da Fütüvvet

İslamiyet, Cahiliye devrindeki insanların güzel ahlakını ve güzel davranışlarını tamamlamak için gönderilmiştir. Şu konuda şüphe şoktur ki, Cahiliye devrindeki fütüvvet ahlaklı, İslâm tarafından kabul görmüş, çeşitli ayıklamalardan geçirildikten sonra fert ve kabile bağlarının yanı sıra onlardan daha etkili olan inanç bağı ile insanları birbirine bağlamıştır. İslamiyet semavi bir dindir. Bütün insanlığa gönderilmiştir. İlk Müslümanlar, bütün şehir ve köylerde inançlarının yayılması için gayret göstermişlerdir. Bunun için de gençlerin enerjisine, ahlakına, özverisine ihtiyaç duyulmuştur. Cahiliye devrinde yaşayan



insanlar, Müslüman olunca İslam mücahidi durumuna geldiler. Yeni dini benimseyip, ona dört elle sarılıp, onun dünyaya yayılması için büyük uğraş verdiler.

Cahiliye devrinde fütüvvet denilen gençlik, kabilesine karşı üstün sorumluluk bilinciyle hareket etmekteydi, İslami devirde ise, dini mesajı taşımak, diğer bütün gençlerden ona sarılmaları için uğraşı vermek şeklinde kendisini göstermiştir. Bundan dolayı fütüvvet gençleri Sadru'l-İslam'da önemli bir değişim yaşamışlardır. Çünkü kabilevi anlayıştan uzaklaşmışlar, inançta kardeş olmuşlardır. Bu büyük bir sosyal ve kültürel değişimdir. Mahalli olmaktan çıkmıyorlar. Küresel gençler haline geliyorlar. Ancak fedakârlıkları itibarıyle Cahiliye gençlerinden ayrılmıyorlar.

Kur'an'da birçok yerde **فتية** ve **فتى** kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Onun kullanımı, yani siyakı o zamana kadar gelen dil kullanımından biraz farklılık arz eder. Fetâ kelimesi, Ashâbî Kehf'in küssasında geçer. Orada bir grup geneten bahsedilir. Dinleri sebebiyle kavimlerinden kaçarlar. Çünkü kavimleri inançları sebebiyle onları öldürmek istemektedirler. Bir dağda bir mağaraya gizlenirler. Cenabı hak şöyle der: "Biz sana onların hikâyesini doğru bir şekilde anlatıyoruz. Onlar Rablerine inanan bir grup gençler. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık"

Buradaki fetâ kelimesi, gençler anlamındadır. Bu genç topluluğu hakkı kabul eden kimselerden oluşur. Onlar, toplumlarındaki yaşlı insanların aksine hakkı kabul etmişler gençlerdir. Cenabı Hakkın, Hz. Muhammet (as)'a onları haber vermesi, onun risaletini doğrulamak içindir. Çünkü ona inananlar da ekseriyet itibarıyle gençlerden oluşmaktadır. Kureş yaşılları eski dinlerinde ısrar etmektedirler. Onlardan pek azı Müslüman olmuşlardır.

Yine Musa (as)'nın Hızır ile küssasında fetâ kelimesi geçmektedir. Buradaki feta kelimesi, "köle, hizmetçi" anlamına gelmektedir. O genç, yolculuk boyunca Hz. Musa'nın hizmetinde bulunmaktadır. Bu konudaki âyet-i kerîme şu şekildedir: "Musa, yanındaki kendi gencine şöyle demektedir: İki denizin buluştuğu yere gelinceye kadar ayrılmayaçağım. Veya bir süre daha devam edeceğim". Onun Hz. Musa'nın hizmetçisi olduğuna dair ayette geçen şu kelimedir: "(Ey Genç) Hadi bakalım bizim öğlen yemeğimizi getir"

Hiç şüphe yoktur ki, "fetâ" kelimesi zımmî olarak "genç" anlamını taşımaktadır. Bir hükümdarın veya bir insanın kendi yanında genç bir hizmetçi bulundurması, o zamanki toplumda çok yaygın olan hususlardan birisidir. Çünkü genç, kuvvet ve olumlu şahsiyet sahibidir. Efendisi de işlerini görmek için onun yardımına muhtaçtır.

Göründüğü üzere "fetâ" ve "fetât" kelimesi köle ve cariye anımlarına gelmektedirler. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "Sizden hiç kimse başka birine: "Benim kulum, benim kadın kulum" demesin. Fakat "Benim gencim, benim genç kızım" desin. Yani "Benim hizmetimde bulunan kimse" desin. Sanki de Peygamberimiz, kulluk kelimesinin Allahın dışındaki kimselere kullanılmasını uygun görmemiştir.

Aynı şekilde Kur'an'da, Hz. İbrahim (as) için fetâ kelimesi bir sıfat olarak kullanılmıştır. Allah u Teâlâ şöyle demektedir: "Dediler ki: Bizim ilahlarımıza bunu kim yaptı?



Bunu yapan kimse zalimlerdendir. Dediler ki, biz bir genç duyduk, ona İbrahim diyorlar”.

Şu açıkça görülmektedir ki, fetâ kelimesi İbrahim (as)'a bir sıfat olarak kullanılmıştır. Önceki ayetlerdekiin aksine fetâ kelimesi kendi kavimlerinin sözü olarak Kur'an'da zikredilmiştir. Bu kelime, Allah'ın İbrahim'e bir hitabı, bize verdiği bir haber değildir. Burada şu soruyu sormamız gerekmektedir: Kur'an-ı Kerim'de fetâ kelimesinin kullanımında bir değişiklik olmuştur. Bu kullanım da müşriklerin hitabı olarak gelmiştir.

Kur'an'da İbrahim (as)'a sıfat olarak kullanılan fetâ kelimesi müfessirlere göre "genç" anlamına gelmektedir.

Evet, burada "fetâ" kelimesi, genç manasına gelmektedir. Fakat o sıradan bir genç değildir. O, kavminin dinine karşı çıkan bir gençtir. O, tevhid dinine çağrıran bir gençtir. O, insanların ilah olarak kabul ettikleri putlara ibadeti reddeden, onlara düşmanlık besleyen bir gençtir. Onun eliyle putlara zarar verilmiştir.

Kavminin, İbrahim (as) hakkında "genç" diye hitap etmiş olmaları, onun yüceliğini, kuvvetini ikrar anlamına gelmektedir. İbrahim (as), onların ilahlarına hücum eden sıradan bir genç değildir. Belagat bakımından burada öne çıkan husus, feta kelimesinin onun şecaatine delil olduğunu söyleyebiliriz.

Özetle Sadru'l-İslam döneminde fütüvvet anlayışı birtakım özelliklerle aynı de-
vam etmiştir. Bu özellikler ata binmek, şecaat ve cömertliktir. Ona ilave olarak gelen
önemli bir özellik ise, kabilevi değil de inanca dayalı bir birliliktektir. Tarih kitaplarına
baklığımız zaman İslami fetihlerde genç ağırlıklı olan sahabenin şecaat ve savaşçılığının
öne çıkmasıdır. Yani sahabe kahraman insanlardan oluşan bir topluluktur. Onlara Üsdü'l-
Ğabe (Ormanların Aslanları) denilmektedir. Buna karşılık olarak o devirde eğlence, hır-
sızlık, arsızlık, içki içmek azalmıştır. Bu özellikler Cahiliye devrinde toplumda çokça
yaşanmakta olan hususlardır. Bunların hepsi, İslam şeriatı tarafından yasaklanmıştır. İslam
Allah'tan başkasına kulluğu yasaklamış, bundan dolayı kul (abd) kavramı yerine fetâ
kelimesi geçmiş, o da Cahiliye devrinde taşıdığı özellikleri yukarıda dediğimiz değişik-
liklerle birlikte kendisini göstermiş ve toplumsal bir geçerlilik haline gelmiştir.

Emeviler Devrinde Fütüvvet

Emeviler devri ciddi siyasi ihtilaflara şahit olmuştur. İhtilafların kaynağı siyasi ve
dinidir. Daha ziyade hilafet etrafında cereyan eder. İhtilafların kaynağı hangi tarafın hilafete
daha hak sahibi olduğu hususunda düğümlenmektedir. Yani ilahi şeriat siyasi bir yapıya
bürünmüştür. Bu mücadelelerin sonunda Ümeyye oğulları hilafeti ele geçirmiştir.

Bu tarihi hadiseler içerisinde o devirle ilgili şu an itibarıyle bizi ilgilendiren husus,
fütüvvetin yeniden ihya edilme çalışmalarıdır. Fütüvvet siyasi guruplaşmaların bir sonu-
cu olarak bu devirde ortaya çıkmıştır. Emeviler devrinde ortaya çıkan diğer gençlik kuru-
luşları da Şia gençler topluluğu, Haricî gençler topluluğudur. Bu iki akım, Sıffîn (h.37) ve
Alîb. Ebî Tâlib ile Muaviye b. Ebî Süfyân arasında cereyan eden tahkim hadiselerinden
sonra ortaya çıkmışlardır.



Şii ve Haricî fütüvvet gruplaşmaları, itikadi olarak ortaya çıkmıştır. Her iki grup da kendi itikatlarının dışındaki diğer Müslümanların inançlarının batıl olduğunu ileri sürü müşlerdir. Onların bu inançları Arap şiirine de yansımıştir. Her iki gruba mensup şairler itikatları doğrultusunda kendi kahramanlıklarını dile getirmiştirlerdir.

Harici bir şair olan aynı zamanda yiğitliği ve baskincılığı ile öne çıkan Tirimma b. Hakîm söyle demektedir:

*Ben savaşın oğluyum, Beni savaş yetiştirdi. Ben savaş içerisinde yaşlandım.
Zorluklar beni zorladı. Dişimi turnağa taktim.
Asla mağlup olmadı, geri durmadım. Mizrağimin ucu asla zayıf olmadı.
Deki: savaşçılar nerede? Musibetler nerede? İşleri üstlenip ileri koşanlar nerede?*

Şia mezhebi, Hüseyin (r.a)'ı kendi gençlerinin başı olarak görmektedir. Hemen hemen bütün Şia'ya mensup şairlerin şiirlerinde Hüseyin'den "genç" diye bahsedilir ve ona mersiyeler yazılır. Şairler, bu mersiyelerinde onun gençliğini, yiğitliğini, İslam'a sahip çıkışmasını, kendisini bu uğurda feda etmesini, onun feryadını, onun öldürülmesi ile Müslümanların yanıp tutuştuğunu dile getirmiştirlerdir.

Fatîmî Temîm b.el-Muizz Li Dînillâh Hüseyin'e mersiyesinde söyle demektedir:

Muslimanların savunmasında büyük bir set olan Kerbela'daki büyüklerimiz içime oturdu.

Onlar savaşta geri adım atmadılar, susuz olarak öldüler. Düşman karşısında korkuya kapılmadılar. Yerlerinde dik durdular. Mertçe dövüştüler.

Beni yakan şey, Hüseyin'in ve diğer Müslümanların öldürülmesidir. Ona düşmanlık yapanlar iki cihanda da rezil rüsvay olsunlar ve mutluluktan uzak kalsınlar!

Tarihi vakalara baktığımız zaman, dini akidelerinin davranışlarına çok yansığını görüyoruz. Yine görülmektedir ki, dini akideleri uğruna her türlü fedakârlığı yapmaktadırlar ve inançları uğruna ölüme koşmaktadırlar. Burada şu soruyu sormamız gerekiyor: Bir genci inançlardan başka harekete geçiren, seve seve canın vermesine yol açan başka bir şey var mıdır?

Toplum içerisinde bu büyük siyasi çalkantıların sonucu, dini bölünmeler ortaya çıkmış, Şii ve Hâricî gruplaşmalar, kısa bir zaman içerisinde gençlik teşkilatlarına dönüştü, kurumsallaştılar. Bunların hepsi kendilerinin gerçek Müslüman olduğunu iddia ediyorlardı. Ancak fütüvvet adı altında en görkemli teşkilatlanma, sufiler içerisinde oldu. Fütüvvet adı altında askeri yapılanma ise, Abbâsi Halifesi Nâsır Li Dinillâh döneminde oldu.

Yukarıda deanedigimiz gibi Abbasiler devrinde fütüvvet adı altında dini yapılanmaların yanında aynı tarihlerde Cahiliye devrindeki eğlence, içkiye düşkün, eğlenceyi tercih eden gençlik yapılanmaları da iyice gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Irak'ın Hîre ve Kûfe şehirlerinde böyle iki grup ortaya çıktıği görülmektedir. Onların dinleri eğlence, şarap,



şarkı idi.

Huneyn el-Hîrî'nin şiirleri bize bunu açıkça göstermektedir. O, Hıristiyan bir şarkıdır. Hişâm b. Abdulmelik'in devrinde yaşamıştır. Kendisi şarkı yazan ve söyleyen birisidir. O, Hîre şehrinin şu şekilde vafsetmektedir:

Ben Huneyn! Benim evim Necef'tir.

Ben şarap dolu sürahiden kasemle içерim.

Erkenden kahvemi doldururum.

Çanak çömlek dolu Yahudi evinde.

Hayat insanı yorar. Benim evim ise bolluktur.

Benim başıma kitlik ve sıkıntı hiç gelmedi.

Onunla ilgili diğer bir rivayete göre, Huneyn Hîre'ye meyve taşıyan bir köleydi. İnsanlara karşı son derece yumuşaktı. Gençlerin kulübüne, kumar, saz ve eğlence yerlerine reyhan getirdiği bir gün, gençler onun şıklığını, albenliğini gördüler ve kendi yanlarına aldılar. O, da onlardan birisi oldu, hatta zamanla onların en seviler sayılan kişi haline geldi. Şarkı dinlemeyi severdi. Saatlerce kendisini şarkıya verirdi.

Öyle anlaşılıyor ki, lehv ve eğlence daha çok Emevi devri Hıristiyan ve Yahudileri arasında yayılmıştır. Ancak lehv ve eğlence, bazı Müslüman gençler arasında da görülmüştür. Ancak bu eğlence yerlerinin sahipleri, işletmecileri hep Hıristiyan ve Yahudilerden oluşmuştur. Ebû Nûvâs'ın şiirlerinden bunları anlıyoruz. Emevi ve Abbasi devletleri birer İslam devletleridir. Onların, Müslümanlar için Hanut denilen içki ve kumar, eğlence yerlerine izin vermeleri mümkün değildir. Çünkü İslamiyet bunları yasaklamıştır. İslam toplumu, diğer insanları da himayeleri altına alındığında, onları hür bırakır. Onlara kendi dinlerinin halal gördüğü şeyleri yasaklamadı.

İçki ve eğlenceye dayalı genç toplulukları Abbasi devrinde de varlığını sürdürmüştür. Ebû Nûvâs, arkadaşlarıyla birlikte bu mekânlara giden tanınmış şairlerden birisidir. O, kendisini eğlenceye vermekten geri tutmamıştır:

Gençler gecenin yıldızları gibidir. Onların yüzleri yoğun bulutlar için lambalar gibidir, kâseleri parlaktır.

Gece cehennem haline geldiğinde, hayat onları zorla işaret meclislerine sevk eder.

Hanutun sahibinin kapısına gittim. Gece tık ağacı gibi üzerimizi örtmüştü.

Kapısın çaldığında bu onu korkuttu. O korku ile ümit arasında şöyle dedi:

Kim O? Dedi ki: "Bir genç geldi. O zevkinin dışında başka bir şey için eğilmez".



Sufiler Nezdinde Fütüvvet

İslam tasavvufu insanlara, Allah'a ulaşmak, ona tanımak ve onu bilmek için bir metod ortaya koymuştur. Allah'a ulaşmanın yolu ubudiyettir, menhiyyâttan uzak durmaklaşır, nefsi terbiye etmektir, kalbi her türlü kinden temizlemektir.

Tasavvufta birtakım mertebeler ve makamlar vardır. Esfâr denilen kitaplarda bunlar yazılmıştır. Onlar hakkında pek çok şerh yazılmıştır. Tasavvûfi mertebelerden birisi de fütüvvettir.

Kuşeyrî Risâlesi’nde müellifi olan İmam Ebu’l-Kâsim el-Kuşeyrî, fütüvvet adı altında ayrı bir bölüm ayırmıştır. Ona göre genç, bütünüyle Allah’ın emrinde olmalıdır. Fütüvvet için çeşitli tarifler getirmiştir. Bunlar: kardeşlerinin kusurunu görmemezlikten gelmek, kendini başkalarından üstün görememek, Rabbi için kendi nefşine düşman olmak, hiç kimseye düşman olmamaktır. Ona göre genç kendi putlarını kıran kimsedir, her insanın putu ise kendi nefsidir.

El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye kitabında Sufî büyüklerinden olan Muhyiddîn b. Arabî fütüvvet için ayrı bir bölüm ayıranlardır. Bu bölümün başlığı: “Mağrifetü'l-fütüvvet ve el-fityân (Fütüvvet ve Gençlerin Öğretimi)”dır. O, genç olarak nitelendirdiği kimselerin yaş tanımlamasını belirlemeye çalışmıştır. Ona göre fütüvvet yaşı, çocuklukla yaşlılık arasındaki uzun bir devredir. Buluğ çağından itibaren başlar, kırk yaşlarına kadar devam eder. Fütüvvet bir makamdır. Fütüvvet kardeşliktir. Onların arasında fütüvvet özelliklerinin bulunması gereklidir. “Mekârimi ahlak” seviyesine ulaşanlar fütüvvet makamına gelirler. Onların ilimdeki payları büyktür. İshîn özü, gencin Rabbine kul olmasıdır. Fütüvvet ahlaklı, kendilerine zor gelse de buna sarılmışlar, halka ihsan ile muamele eden bir yapıya bürünmüşlerdir.

İbn Arabî, fütüvvet makamını iki kısma ayırmıştır. Birincisi hareketlerde Allah’ın ilmini bilenlerdir. Diğer ise bunu bilmeyenlerdir. O bilmeyenler de, her işte Allah’ın bir buyruğu, bir hikmeti olduğunu bilsin, ancak kendisinin ondan yoksun olduğunu da bilsin. Yani Allah ona bu konuda bilgi vermemiştir.

Özetle fütüvvet kelimesi, çeşitli kültürel ortamlarda yeni manalar kazanmıştır. O devlet nizamının, toplumsal yapının bir parçası, bir kurumu haline gelmiştir. Onun hakkında kitaplar yazılmıştır. Fütüvvet her şeyden önce tatbik edilecek ahlaki manzumelerden oluşmuştur.

Abbasî Halifesi En-Nâsîr Li-Dînillâh’ın Devrinde Fütüvvet

Abbasî devleti son zamanlarında iki büyük tehlike ile yüz yüze kalmıştır: Doğuda Moğol tehlikesi, Batıda ise, Haçlı tehlikesi. Bundan dolayı da askeri bir yapılanma zorundadır. Böylece askeri fütüvvet ortaya çıkmıştır. Askeri fütüvvet için nizamnameler çıkarılmıştır. İlk askeri fütüvvet kuruluşu, Bağdat’ta Halife Nâsîr Li Dînillâh’ın devrinde olmuştur.



Halife Nâsır Li Dinillâh, askeri fütüvvvet için birtakım uyulması gereken kurallar ortaya koymuştur. Yani onu geleneği olan bir kurum yapmak için gayret etmiştir. Fütüvvvet askerlerinin giyeceği pantolonlar, diğerlerinden ayrı bir şekilde hazırlanmıştır. Diğer bir gelenekte fütüvvvet askerlerinin kâseleridir. İçecikleri ne nebiz, ne de şaraptır. Onların içecekleri su ve tuzdur. Onlar için birtakım savaş oyunları hazırlanmıştır: Silah atmak, güvercin uçurtmak gibi.

Halife Nâsır Li Dinillâh devrinde askeri fütüvvvette savaşma şekilleri öğretilmiştir. Bu öğretim şekli Cahiliye, Sadru'l-İslam ve Emevi fütüvvvetinde de vardır. Genelde kılıç, kalkan, mızrak ve ata binmek öğretilmektedir. Elbette ki zaman ve mekân değişikçe savaş araç ve gereçleri de değişmiştir. Özellikle Abbasi döneminde Araplar büyük şehirler kurmuş ve oralara yerleşmişlerdi. Çöl terk edilmiş, kabilevi yaşam sönmüştü.

Arap dili de buna paralel olarak gelişmiş ve dil çalışmaları artmıştır. İlim ve sosyal hayat her alanda gelişmiştir. Bizim bu çalışmamız Cahiliye ve İslami devirdeki fütüvvvet kelimesi üzerine olmuştur. Fütüvvvet ilk dönemlerindeki özelliklerinin bir kısmını korumuş, yeni birtakım ilavelerle varlığın devam ettirmiştir.

الفتوة بين الجاهلية والإسلام

CAHİLİYE VE İSLAMİ DÖNEMDE FÜTÜVvet



*Prof. Dr. İhsan ED-DİK
En-Najah National University, Filistin
ihsan.deek@yahoo.com*

أ.د. إحسان الديك
جامعة النجاح الوطنية-فلسطين

**ملخص البحث:**

لا شك لدى في أن المفردات في اللغة تنشأ وتطور عبر العصور كما ينشأ ويتطور أي شيء في هذه الحياة، ومن يتبع نشأة لفظة الفتوة، وتطورها ما بين العصرين الجاهلي والإسلامي يطمئن إلى ذلك، فكلمة الفتوة تعني في الأساس: الشاب القوي، ثم لحقت بها صفات محددة جعلتها تتطرق على فئة خاصة من الشباب في المجتمع الجاهلي تميزت بشكل واضح عن فئة ثانية ظهرت في المجتمع الجاهلي، ألا وهي الصعاليك.

وفي العصر الإسلامي تطور معنى الكلمتين تطوراً جعل التمايز بين اللفظتين، والفتين الاجتماعيتين لافتاً، وأصبح الفرق بينهما كبيراً.

أضفي الإسلام على المجتمع العربي، ثم على المجتمع الإسلامي فيما بعد صفات كثيرة جعلته يمتاز عن باقي المجتمعات التي تشكل منها بشكل واضح، عليه، استطاع أن يكون حضارة إسلامية متميزة في كثير من مظاهرها، التي منها بعض التشكيلات الاجتماعية، ويمثلها موضوعنا في هذا البحث، وهو الفتوة وتطورها بين الجاهليّة والإسلام.

في هذا البحث سنتحدث عن معنى الفتوة في العصر الجاهلي، وظهور فئة الفتوة فيه، وتتميزها عن غيرها من فئات المجتمع، ثم عن أثر الإسلام في إعادة تشكيل هذه الفتة، وتحديد صفاتها، وتتطورها في الإطار الصوفي، ثم الأسباب التي دعت الخليفة العباسي الناصر لدين الله (ت ٢٢٦ هـ) إلى إعادة تشكيل هذه الفتة وتنظيمها في إطار اجتماعي وسياسي خاص.

تأسيس:

لا تزال اللغة تلك المؤسسة، وذلك الكائن، وذلك النسق، وذلك الأداة التي يحدد الإنسان موقفه من العالم خالها، الأمر الذي شغل الدارسين قديمهم وحديثهم، عربَّهم وغريبيَّهم في دراستها، ووضع التنبؤات والمقاربات لها، عليهم يصلون إلى درجة مُثلى من فهمها، إذ لا يمكننا أن نفهم، وأن نُفهم، ما لم نفهم الأداة التي نفهم ونُفهم من خلالها.

ولا شك أن من سُبُل فهم اللغة الاعتقاد المسبق بأن اللغة نظام يتأسس على الذاكرة، شأنها شأن الإنسان وشأن التاريخ، وشأن مختلف المؤسسات المعرفية والفكيرية، ولا شك أن تلك الذاكرة، ذاكرة اللغة، تمتلك من أنساق ثقافية واجتماعية وفكرية ومعرفية جد متعددة، وجَدَ معدنة بمكان لا يمكننا إقامة تصور كاف لفهم دلالة مفردة من مفردات اللغة بالاتكاء على معاجم اللغة دون سواها، ذلك أن المعاجم لا يمكنها أن تقدم سوى نزير يسير من معنى المفردة ودلائلها، فكان ذلك القصور - قصور المعجم عن تقديم دلالة كافية للمفردة - مدعاة إلى خيوط الدراسات الدلالية التي تقصر في دراستها على الدلالة المعجمية، كما كان مقدمة إلى افتتاح الدراسات اللغوية على مختلف الأنساق المعرفية والاجتماعية والنفسية والتاريخية.

الفتوة في العصر الجاهلي:

فرضت قسوة بيئَةِ الصحراء وجدها على المجتمع الجاهلي منظومة حُكْمَيَّةِ تَسْقُّ وصعوبة بيتها ووعورتها، فخلعت على فتاهم صفاتِ قوامها أن يحمي عشيرته وقت نزول الغارات، ويذود عن حياضها، وأن يكرم من نزل داره، ويجبر من استجاره، وأن يوقي من عاهده وحالقه، وأن يكون حادَّ البصر وال بصيرة، نافذ الرأي، راجح العقل، حليمًا موضع الحلم، مؤثراً غيره على نفسه موضع الإيثار، كثوماً للأسرار، آبياً الضييم، فارساً مهيباً ظاهر السلاح لا شاكِيه.

وإذا طلَقْنا الجذر اللغوي للفتوة وجدناه قد احتوى بين حناياه دلالات الكرم والقوة والرزانة والتَّعلُّق المكتسبة من لدن النسق البيئيِّيِّ الصحاوِيِّ!

وفي الشعر الجاهلي لوحات بدِعَة في تصوير الفتوة، تجمع بين صفات الفتى المادية والمعنوية، وبين صحة

¹ يُنظر: ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر، المהד (فتا).



الجسد وقوه البدن، وجاحه العقل وسلامته، قال دريد بن الصمة يمدح يزيد بن عبد المدان:

إذا قارعوا عنه لم يقرعوا
وان قدّموه لكش نطح
وإن حضر الناس لم يخزّهم
وان ازانوه بقرن نجح

وقال أوس بن حجر يرثي فضالة بن كلادة:³
إنَّ الْذِي جَمَعَ السَّمَاحَةَ وَالنَّجَاءَ
دَهْ وَالْحَزَمْ وَالْقَوْيْ جُمِعَا
الْأَلْمَعُ الْذِي يَظْهَرُ بِكَ الظَّهَرَ
بَنْ كَانَ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا
وَالْمُخَفَّلُ الْمَرْزَالُمْ يَمْنَعُ بِضَعْفٍ وَلَمْ يَمْتَ طَبَاعَا
وَفِي مَعْلَقَتِهِ، يَصْفِ زَهْرَيْ بْنَ أَبِي سَلَمَى الْقَفِيِّ:⁴

ولعلَّ مردَ اقتصارِه على صفاتِ الفتى المعنوية من فصاحةِ اللسان، ورجاحةِ العقل والحكمة في الجنان يعود إلى شخصيته التي وُسِّمت بالحكمة والعقل والتكيّف، وسُنَّةُ التي تجاوزتُ الثمانينَ حوالاً عند كتابته معلّقته.

لقد جمعت شخصية طرفة بن العبد بين الفتوة والشعرية، الأمر الذي جعله يصور الفتوة الجاهلية خير تصوير وأجياله، فهو الفتى الذي إذا استنجدته قبيلته لَئِنْ نَدَأْهَا، وهُبَّ لِجَنْدَهَا دُونْ كُسْلٍ أَوْ تَلْبِيَةً، قال⁵:

ولنن كان للقبيلة تجاه فتاتها نصيب، فللفتى تجاه نفسه نصيب كذلك، ولنن كان الفتى يرتاد مجالس علية القوم، فإنه يرتاد مجالس الخمر والغناء، قال:

فإن تُبْغِي في حَلَةِ الْقَوْمِ تَلَقَّىٰ
وَإِنْ فَتَّصَنِي فِي الْحَوَانِيْتِ تَصْطَرُ
وَإِنْ بَلْنِقَ الْحَيُّ الْجَمِيعَ ثَلَاقِيٰ
إِلَى ذَرْوَةِ الْبَيْتِ الرَّفِيفِ الْمُصَمَّدِ
وَمَا زَالَ شَرَابِيُّ الْخُمُورِ، وَلَدَّتِي
وَبَيْسِيُّ وَإِنْفَاقِيُّ طَرِيفِيُّ وَمُنْلَدِي
وَلَوْلَا ثَلَاثَ⁷ هَنْ مِنْ عِيشَةِ الْفَقِيْ
وَجَذَّكَ لَمْ أَحْفَلْ مِنْ قَامُ عُودِيٰ

يُبَصِّرُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْفَتُوَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ قَدْ كَانَتْ قَائِمَةً عَلَى ثَانَيَةِ الْفَرْدِ /القبيلة، فشطَّف حَيَاةَ الْجَاهِلِيَّينَ وَصَعَّبَتْهَا لَمْ تَقْفِ حَانَلَا دُونْ قُوَّةِ الْفَتِيْهِ وَهُوَ فِي مَقْتِلِ سَنَهِ لَيْنَعِمْ فِي مَلَادَاتِ الشَّيْبَابِ، إِنْ شَنَّنَا قَلَّا: إِنْ فَتَى الْجَاهِلِيَّةَ قَدْ أَحَبَّ نَحْدَهُ قَبِيلَتَهُ وَتَلَيَّهُ اسْتَغْنَاهُتْهَا، كَمَا أَحَبَّ الْحَيَاةَ مَا اسْتَطَاعَ إِلَهٍ، ذَلِكَ سَبِيلٌ

كما يتضح أيضاً أن حياة الخمر والملذات قد كانت تقليداً راسخاً من تقاليد الفتوة الجاهلية انطلاقاً من غير

² در دید بن الصمة، دیوانه، تحقیق: عمر عبد الرسول، القاهرة، دار المعارف، دت، ص ۲۵.

³ اوسن بن حمر ، دیوانه ، تحقیق: محمد یوسف نجم، بیروت، دار بیروت، ۱۹۸۰، ص ۳۵.

⁴ زهير بن أبي سلم، دبوانه، تحققه: علي حسن فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٨٨٩١، ص٢١١.

⁵ طرفة بن العبد، ديه انه، تحفة: مهدى، محمد ناصر الدين، سوت، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

⁶ المصدر السابعة، ص ٤٢

⁷ يقصد بالثلاث هنا: شرب الخمر ، والكره وقت الحزب ، وعاشرة النساء



جانب، أولها، أن هذه الحياة، حياة الخمر والملذات، قد كانت من المحددات الرئيسية التي وضعت حدًّا فارقاً بين فتنين اجتماعيتين في العصر الجاهلي هما: الفتوة والصلعاليك.

فالصلعاليك فئة اجتماعية ظهرت في العصر الجاهلي متمرة على النظام القبلي ومنسلحة عنه في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، والاشتراكية المطلقة بين الأفراد، وقد تحلى الأفراد الصلعاليك ما قد تحلى به فتيان القبيلة من صفات حُقْلَيَّة كالكرم، وإغاثة الملهوف، وإباء الضيم، وكتمان الأسرار، إلى غيرها من الصفات المحمودة، إلا أن ما جعلهم ينمازون من فتيان القبيلة - بعد أن كان الفتيان أبناء الذوات، والصلعاليك أبناء الفقراء - “في أن حياتهم ليست حياة دعة واستمتاع، ولكن حياة غزو وسلب ونهب، وتوزيع عادل على أمثالهم، بالإضافة إلى فرق آخر، وهو أن الفتيان يعطون ما يعطون لهم مترفعون، والصلعاليك يعطون ما يعطون لهم يعتقدون أنهم مع زملائهم القراء متساوون، وإن شئت فقل: إن الفتيان يعطون ما يعطون عطفاً وتفضلاً، والصلعاليك يعطون ما يعطون أداء لما يرون له وجباً”.⁸

أما الجانب الثاني الذي يُظهر رسوخ تقليد الخمر واللهو في الفتوة الجاهلية فظهور صوت شعرى يعرّف الفتوى بذلك القوي الذي يردد ويدعو خدمة لأهله وأصدقائه، لا من يعاشر الخمر، قال الشاعر:⁹

وليس فتى الفتيان من راح واغتنى لشرب صبور أو لشرب غبوق
ولكن فتى الفتيان من راح واغتنى لضرر عدو أو لـ نفع صديق
فما وقوفه ضد حياة الفتى الخمرية ونفيه لها إلا تأكيد مضمرا على ذيوعها وشيوها.

أما الجانب الثالث فلغويٌّ، حيث احتقت اللغة بمؤشرات تومي إلى حياة الفتى الخمرية، ”فالفتى“: فَلَجُّ السُّطَّارِ، وقد أفتى إذا شرب به، والمفتى مكوك الشراب، وهو ما يكال به الخمر¹⁰.

أما الجانب الأخير فاستمرار هذا التقليد في فتوة العصرين الأموي والعباسي - كما سنتطرق لاحقاً - بعد أقوله في عصر صدر الإسلام لانشغال الناس بأمر النبوة والوحى، وتحريم الإسلام للخمر، وجعله شاربه من مرتكبي الكبائر.

وغير بعيد ما نجد من أخلاقٍ فطرية عالية لدى الفتى الجاهلي، - كالشرف، والسخاء، والشجاعة، والوفاء بالوعد، وحماية الضعيف، والعفو، وقوه الاحتمال -، وما ذهب إليه (السيير تيلر) من أن ”الناس في المجتمع الباديء يعيشون في مستوى حُقْلَيَّ عالٍ، وهذا شيء يسترعي الانتباه؛ لأنَّه يبيّن ما يسمىُّ الْخُلُقُ الْفَطَرِيُّ، أو الْخُلُقُ الْطَّبَعِيُّ، وفي هذا المجتمع لا نرى للديانات أي تأثير أخلاقي قويٍّ كما نراه في المجتمعات المتحضرة، فالحق الذي لا مرية فيه أن معاملة بعضهم البعض قلماً تتأثر بأمر سماويٍّ، أو خوف من عقاب الهي“¹¹.

الفتوة في عصر صدر الإسلام:

بعث الإسلام ليتّنَمَّ مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال التي كان عليها الجاهليون في زمانهم، ولا شك أن كثیراً من أخلاق الفتوة الجاهلية كان إليها الإسلام أحوج لإقرارها والحدّ عليها بعد تنقّلها وتهذيبها، وربطها بتنظيم عدديٍّ بعد أن كانت مرتبطة بتنظيم قبليٍّ وفريديٍّ، خاصة وأن الإسلام بكونه رسالة سماوية بعثت لناس كافة في حاجة إلى نشر عقيدته في مختلف البيانات والأمسكار، ولا شك أن نشره في مشارق الأرض ومغاربها قد احتاج إلى قوة الشاب العربي وأخلاقه ومراؤته، كما لا شك أن الجاهليين قد كانوا شوكة الإسلام الأولى في تلقيف الدين الجديد واعتنقه تمهيداً لنشره وعلمهته.

⁸ ينظر، أمين، أحمد، الصعلكة والفتوة في الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت، ص ٣١.

⁹ نقلت عن كتاب: الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب، مصر، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، دت، ص ٦١.

¹⁰ اللسان، «فتة».

¹¹ الدسوقي، عمر، الفتوة عند العرب، ص ٤٢.



فلن كانت الفتنة الجاهلية منصرفة صوب القبيلة لذود الأذى عنها، فإن الفتنة في صدر الإسلام قد انصرفت صوب حمل رسالة سماوية تتطلب من فتیان المجتمع الجديد نشرها ونصرها، الأمر الذي جعل معنى الفتنة في عصر صدر الإسلام يأخذ منعطفاً متميّزاً؛ لاختلاف النسق الثقافي والاجتماعي من قبلي إلى عددي، ومن محلي إلى عالمي، وإن ظل شيئاً في بعض وجوهه بما كان عليه في العصر الجاهلي.

وأول ما نطالعه ورود مفردة (فتى/ فتية) في الخطاب القرآني في غير موضع، وفي غير سياق كذلك، مما أكسبها معاني متعددة، فمن المواقع التي وردت فيها مفردة (فتية) قصة أهل الكهف التي تحكي حال فتية فروا بدينهم من قومهم للا يقتلوهم عنده، فهربوا منهم، فلجأوا إلى غار في جبل ليختفوا عنهم^{١٢}، قال تعالى: (نَحْنُ نَصْنُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ قَيْثَانٌ أَمْوَاهُ بِرَبِّهِمْ وَرَنَّاهُمْ هُدُّيًّا).

فكان فتية هنا بمعنى الشباب، وذلك أن الشباب أقبل للحق، وأهدى للسبيل من الشيوخ الذين عتوا وعوا في دين الباطل، فكان إخبار الله تعالى عنهم إقراراً لما حديث مع الرسول (ﷺ) حيث كان أكثر المستحبين لدعوه شباباً، أما المشايخ من قريش فيقوا على دينهم، ولم يسلم منهم إلا قليل^{١٣}.

كما وردت مفردة (فتى) في قصة سيدنا موسى مع الخضر بمعنى العبد والخدم إشارة إلى الفتى الذي كان خادمه في سفره، قال تعالى^{١٤}: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرُخُ حَتَّىٰ أَبْلَغَ مُحْمَّمَ الْبَرْجَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُبْيَاً)، ودليل أنه كان خادمه، قوله^{١٥}: (اتَّنَا غَدَائِنَا).

ومما لا شك فيه أن مفردة (فتى) تحمل ضمنياً معنى الشاب كذلك، إذ إن من السائر أن يستعين المالك/ المخدوم بخادم فتى يجمع بين القوة والرجاحة ليطلعه على شؤونه وليوققه عليها.

ويبدو أن من ذلك كان «الفتى والفتاة بمعنى العبد والأمة»، ففي حديث رسول الله (ﷺ) أنه قال: لا يقول أحدكم عبدي وأمتي، ولكن ليقل فتاي وفتاتي، أي غلامي وجاريتي، كأنه ذكر العبودية لغير الله»^{١٦}.

كما استعملت مفردة (فتى) وصفاً لسيدنا إبراهيم (عليه السلام)، قال تعالى^{١٧}: (قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِإِلَهِنَا إِنَّهُ لَمَنْ الظَّالِمُونَ (٩٥) قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذْكُرُهُمْ يَقُولُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ).

من الملاحظ أن مفردة (فتى) التي نُعت بها سيدنا إبراهيم (عليه السلام) قد جاءت في الخطاب القرآني -خلافاً للآيات السابقة. حكاية عن لسان قومه، لا خبراً أو خطاباً من الله تعالى، وهو أمر يستحق التساؤل: هل أدى تتواع استعمال مفردة (فتى) في القرآن الكريم بين خطاب من الله تعالى، وحكاية عن لسان المشركين إلى تغيير دلالته المفردة؟

توقف المفسرون على أن مفردة (فتى) التي نُعت بها سيدنا إبراهيم (عليه السلام) تعني الشاب دون الخوض في مسألة من صاحب الحكاية^{١٨}.

صحيح أن مفردة (فتى) تعني هنا الشاب، ولكن ليس أي شاب، إنه شاب متمرّد على ديانة قومه، وداعٍ إلى ديانة التوحيد، وهل من تمرّد يتتجاوز التعدي على أصنام قوم يعتقدونها آلهتهم، ويبدها نفعهم وضرّهم؟

¹² ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلام، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ٩٩٩١، ج٥، ص٩٣١.

¹³ الكهف، الآية ٣١.

¹⁴ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج٥، ص٤١٠.

¹⁵ الكهف، الآية ٣٦.

¹⁶ الكهف، الآية ٢٦.

¹⁷ اللسان، «فتات».

¹⁸ الأنبياء، الآية ٩٥-٦٠.

¹⁹ ينظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج٥، ص٩٤٣.



إنَّ فِي حَكَايَةِ قَوْمٍ إِبْرَاهِيمَ عَنْ بَأْتِهِ فَتَىً اقْرَارًا مِنْهُمْ عَلَى عَظَمَتِهِ، وَقَوْنَتِهِ، وَعَلَوْ شَاؤُوهُ، وَأَنَّهُ لَيْسَ أَيْ شَابٍ يَتَعَدَّى عَلَى مَقْدِسِهِمْ حَتَّى يَقُولَ لَهُ: فَتَى، وَهُنَا تَطَهُّرٌ بِلَاغَةُ الْجِهَاجِ فِي أَنْ تَأْتِي شَهَادَةَ قَوْتِكَ مِنْ خَصْمِكَ.

والخلاصة أنَّ الفتوة في عصر صدر الإسلام قد بقيت محتفظةً ببعض مظاهر الفتوة الجاهلية كالفروسية والشجاعة والكرم، مع ربطها بنسق عقدي لا قبلـي، ومن يطالع كتبـ الإخباريين يجدـ فيها من مظاهر شجاعة الصحابة وفروسيتهم في الفتوحات الإسلاميةـ الكثـيرـ، كما جـرى استبعـادـ مظاهرـ اللهـ والمـجنـونـ وشرـبـ الـخـمرـ التي سـادـتـ الفتـورةـ الجـاهـلـيـةـ؛ لـمخـالـقـتهاـ شـرـائـعـ الـدـينـ الـإـسـلـامـيـ، كما استـحـدـثـ مـعـنىـ جـدـيدـ لـلـفـتـىـ أـلـاـ وـهـوـ الـعـبـدـ؛ وـذـلـكـ لـكـرهـ الـإـسـلامـ ذـكـرـ العـبـودـيـةـ لـغـيـرـ اللهـ.

الفتوة في العصر الأموي:

شهد العصر الأموي خلافات سياسية حادة بين مجموعة من الأحزاب السياسية الدينية حول شرعية الخلافة وأحقية من بها، فكان أن اصطدمـتـ الشـرـعـيـةـ الـإـلهـيـةـ بـالـشـرـعـيـةـ الـسـيـاسـيـةـ، إلىـ أـنـ كـانـ مـاـلـ هـذـهـ الصـرـاعـاتـ استـحـقـقـ بـنـيـ أـمـيـةـ الـخـلـافـةـ، وـاعـتـلـاءـهـمـ سـدـةـ الـحـكـمـ وـفـقـ منـطـقـ القـوـةـ.

ومـاـ يـهـمـنـاـ فـيـ هـذـهـ الحـقـبـةـ التـارـيـخـيـةـ استـحـدـاثـ فـتوـةـ جـدـيدـ، أـلـاـ وـهـيـ فـتوـةـ الـحـزـبـيـةـ الـتـيـ نـشـأـتـ بـنـشـوءـ تـكـالـيفـ الـأـحـزـابـ، وـعـنـيـ مـنـهـاـ عـلـىـ وـجـهـ الـخـصـوصـ قـتـيـانـ الشـيـعـيـةـ، وـقـتـيـانـ الـخـوارـجـ، الـذـيـنـ ظـهـرـاـ عـقـبـ وـقـعـةـ صـفـيـنـ (٢٣٦ـهـ)، وـأـحـادـثـ التـحـكـيمـ الـتـيـ جـرـتـ بـيـنـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ وـمـعـاوـيـةـ بـنـ أـبـيـ سـفـيـنـ.

نشـأـتـ فـتوـةـ الـحـزـبـيـنـ الشـيـعـيـ وـالـخـارـجـيـ نـشـوـءـ عـقـدـيـاـ قـامـ عـلـىـ اـعـتـقـادـ فـتـيـانـ كـلـ مـنـهـاـ الـاعـتـقـادـ الـمـطـلـقـ بـصـحةـ عـقـيـدـتـهـ وـمـاـ دـوـنـهـاـ فـيـ باـطـلـ، الـأـمـرـ الـذـيـ نـجـدـ صـدـاـهـ عـنـ مـطـالـعـتـاـ أـشـعـارـهـ الـتـيـ تـفـيـضـ حـمـاسـةـ، فـهـاـكـ الـطـرـمـاـحـ بـنـ حـكـيـمـ، الشـاعـرـ الـخـارـجـيـ وـالـفـارـسـ الـمـغـوـرـ يـفـخـرـ بـنـفـسـهـ^{٢٠}:

أنا ابن الـحـربـ رـبـتـيـ وـلـيـداـ إـلـىـ أـنـ شـبـتـ وـاـكـتـهـلـتـ لـذـاتـيـ

وـضـارـسـتـ الـأـمـرـ وـضـارـسـتـيـ فـلـمـ أـعـجـزـ وـلـمـ تـضـعـفـ قـنـاتـيـ

وـقـلـ أـيـنـ الـسـفـارـسـ وـالـذـواـهـيـ وـمـدـعـمـ الـأـمـرـ الـمـضـلـعـاتـ؟

وـأـمـاـ الشـيـعـيـ فـحـسـبـ الـحـسـنـ فـتـاـهـاـ، وـصـورـتـهـ الـتـيـ تـرـتـدـدـ فـيـ أـشـعـارـهـ بـيـنـ فـتوـةـ وـبـسـالـتـهـ وـحـمـايـتـهـ ثـغـرـ وـأـمـاـ الشـيـعـيـ فـحـسـبـ الـحـسـنـ فـتـاـهـاـ، وـصـورـتـهـ الـتـيـ تـرـتـدـدـ فـيـ أـشـعـارـهـ بـيـنـ فـتوـةـ وـبـسـالـتـهـ وـحـمـايـتـهـ ثـغـرـ

الـمـسـلـمـيـنـ، وـبـكـانـهـ وـتـلـهـفـ عـلـىـ قـتـلـهـ، قـالـ تـمـيمـ بـنـ الـمعـزـ لـدـيـنـ الـفـاطـمـيـ يـرـثـيـ الـحـسـنـ^{٢١}:

ئـوـتـ لـيـ أـسـلـافـ كـرـامـ بـكـرـبـلاـ هـمـ لـشـغـورـ الـمـسـلـمـيـنـ سـدـادـ

فـمـاتـواـ عـطـاشـاـ صـابـرـيـنـ عـلـىـ الـوـغـىـ وـلـمـ بـجـبـنـواـ بـلـ جـالـدـواـ فـأـجـادـواـ

فـلـهـيـ عـلـىـ قـتـلـ الـحـسـنـ بـنـ مـسـلـمـ وـخـزـيـ لـمـنـ عـادـهـاـ وـبـعـادـ

كـمـ نـجـدـ صـدـىـ تـشـتـتـهـمـ الـعـقـدـيـةـ عـنـ مـطـالـعـتـاـ الـوـقـانـ الـتـيـ خـاصـاـهـاـ، وـبـسـالـتـهـ الـأـسـطـرـيـةـ فـيـ دـفـاعـ كـلـ مـنـهـاـ

عـنـ عـقـيـدـتـهـ، وـهـلـ مـنـ بـسـالـةـ لـلـفـتـىـ أـقـصـيـ مـنـ أـنـ تـشـتـتـهـ عـقـدـيـةـ؟

وـيـمـكـنـاـ أـنـ نـعـدـ فـتوـةـ الـحـزـبـيـنـ الشـيـعـيـ وـالـخـارـجـيـ إـرـهـاـصـاتـ لـظـهـورـ فـتوـةـ دـاخـلـ الـمـؤـسـسـةـ، مـؤـسـسـةـ الـتـنـظـيمـ

الـحـرـبـيـ دـاخـلـ الـدـيـنـ الـإـسـلـامـيـ، لـنـظـهـرـ عـلـىـ أـنـمـ صـورـهـاـ وـأـجـلـاـهـاـ دـاخـلـ الـمـؤـسـسـةـ الـصـوـفـيـةـ، وـفـتوـةـ الـعـسـكـرـيـةـ فـيـ عـهـدـ

الـخـلـيـفـةـ الـعـلـيـيـ النـاصـرـ لـدـيـنـ اللـهـ.

إـلـىـ جـانـبـ تـلـكـ فـتوـةـ الـحـزـبـيـةـ الـتـيـ أـخـذـتـ بـالـشـوـءـ، عـادـتـ فـتوـةـ الـلـهـ وـالـمـجـونـ الـجـاهـلـيـةـ بـالـظـهـورـ فـيـ الـعـصـرـ

الـأـمـوـيـ، حـيـثـ بـرـزـتـ جـمـاعـاتـ فـيـ الـحـيـرـةـ وـالـكـوـفـةـ يـقـالـ لـهـمـ الـفـتـيـانـ، دـيـنـهـمـ الـلـهـ وـالـشـرـبـ وـالـغـنـاءـ وـدـيـنـهـمـ، وـمـنـ الـأـخـارـ

الـتـيـ نـطـالـهـاـ عـنـهـمـ خـيـرـ حـنـينـ الـحـيـرـيـ، ذـاكـ الـمـغـنـيـ الـتـصـرـانـيـ الـذـيـ كـانـ فـيـ أـيـامـ هـشـامـ بـنـ عـبـدـ الـمـلـكـ، وـهـوـ الـقـائلـ يـصـفـ

²⁰ الطـرـمـاـحـ بـنـ حـكـيـمـ، دـيـوانـهـ، تـحـقـيقـ: عـزـةـ حـسـنـ، طـ2، ٤٩٩١ـ، بـيـرـوـتـ، دـارـ الشـرـقـ الـعـرـبـيـ، صـ75

²¹ تـمـيمـ بـنـ الـمـعـزـ لـدـيـنـ الـفـاطـمـيـ، دـيـوانـهـ، الـقـاهـرـةـ، مـطـبـعـةـ دـارـ الـكـتبـ الـمـصـرـيـةـ الـبـالـقـاهـرـةـ، طـ2، ٥٩٩١ـ، صـ٨١



الحيرة ومنزله بها:

أنا حُذِّيْنَ وَمَنْزَلِي الْحَرَجُ
أَفْرَغْ بِالْكَاسِ ثَعْرَ بَاطِيْةٍ مُتَرْغَعَةٌ تَارَةٌ وَأَغْتَرَ
مِنْ قَهْوَةٍ بِإِكْرَنَجَارِ بَهَا بَيْتٌ يَهُودَ قَرَارَهَا الْخَرَفُ
وَالْعِيشُ غَضْبُ وَمَنْزَلِي خَصْبُ لَمْ تَعْدُ ذِنْيَ شَفَوَةٍ وَلَا عَنْقُ

ومن الأخبار التي رويت عنه أنه «كان غلاماً يحمل الفاكهة بالحيرة، وكان لطيفاً في عمل التحيّات، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت الفتياين وميسراً أهل الكوفة وأصحاب القيان والمتطرّبين إلى الحيرة، ورأوا رشاقته وحسن قوله وحلوته وخفة روحه استحلوه، وأقام عندهم وخفّ لهم، فكان يسمع الغناء ويستهبه، ويصغي إليه ويستمعه وبطيل الإصغاء إليه».²²

يبدو أن فتوة اللهو والمجون قد عادت لتنشر بين نصارى الدولة الأموية ويهودها، دون نفي ظهورها بين بعض فتيان المسلمين، ولكن الأمر الذي يسترعي الإشارة إليه أن صاحب حانوت الخمر، وبيوتات اللهو لا بد وأن يكون نصارى أو يهودي، الأمر الذي بدا جلياً في شعر حنين، وصاحب حانوت الخمر اليهودي - كما سيظهر لاحقاً في أشعار أبي نواس -، ومرد ذلك إلى أن الدولة الأموية - ثم بعدها الدولة العباسية - دولة إسلامية، فلا يمكنها منح إلين المسلم بإقامة حانوت خمر، ودينه يعد شرب الخمر من الكبائر، ولما احتضن المجتمع الإسلامي غيره من أهل الملل والنحل أفرّ حرثتهم فيما لا يعد في دينهم إنما.

وقد استمر تقليد فتوة اللهو والمجون إلى العصر العباسى، فذاك أبو نواس، الفتى الذي يصحب رفقاء الفتية إلى حوانيت الخمر، يلتقي نداء لذته وهو ليس عنها إلى شيء بمنتعاج، قال²³:

وَفَتِيَّةٌ كَذِيْجُومِ الْلَّيْلِ أَوْجَاهُهُمْ مِنْ كُلِّ أَغِيدَ لِلْغَمَاءِ فَرَاجَ
أَنْضَاءَ كَأسِ إِذَا مَا الْلَّيْلُ جَنَّهُمْ سَاقِهِمْ نَحْوَهَا سُوقًا بِإِزْعَاجٍ
طَرَقْتُ صَاحِبَ الْحَانُوتَ بِهِمْ سُحْرًا وَاللَّيْلُ مَنْسَدُلُ الظَّلَمَاءِ كَالسَّاجِ
لَمْ قَرَعْتُ عَلَيْهِ الْبَابَ أُوجَلَهُ وَقَالَ بَيْنَ مَسْرَ الخَوْفِ وَالرَّاجِي
مَنْ ذَا؟ قَلْتُ فَتِيَّةَ لَذَتِهِ لَذَتِهِ فَلَيْسَ عَنْهَا إِلَى شَيْءٍ بِمَنْعَاجٍ
الفتوة لدى المتصوفة:

ظهر التصوف الإسلامي منهجاً وطريقاً يسلكه العابد للوصول إلى الله، أي الوصول إلى معرفته والعلم به، وذلك عن طريق الاجتهاد في العبادات، واجتناب المنهيّات، وتربيّة النفس، وتطهير القلب من كل دكر.

وكان للتصوف مراتب ومقامات عقد مصنفوها وعلماؤها لها الأسفار، وأسهبوها في شرحها، وتبيان مراتبها، وكان من مراتب التصوف الفتوة.

في رسالته الشيرية في علم التصوف عقد الإمام أبو القاسم الشيري ببابا للفتوة، وهي عنده أن يكون العبد أبداً في أمر غيره، ثم ذكر تعريفات أخرى لها، منها: الصفح عن عثرات الإخوان، وأن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك، والفتوة أن تكون خصماً لربك على نفسك، والفتى من لا يكون خصماً لأحد، والفتى من كسر الصنم، وصنم

²² الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: عبد علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٩٩١، ج٢، ص٤٣٣.

²³ المصدر السابق، ج٢، ص٨٣٣.

²⁴ أبو نواس، الحسن بن الهانئ، ديوانه، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، د٢، ص٨٤.



كل إنسان نفسه.^{٢٥}

وفي كتابه الفتوحات المكية، أفرد شيخ الصوفية محيي الدين بن عربى بابا للفتوة أسماء: «في معرفة الفتوة والفتيان»، وقد افتخه بتحديد سُنَّتها، فذكر أنها حالة بين الطفولة والكهولة، وهو عمر الإنسان من زمان بلوغة إلى تمام الأربعين من ولادته، ثمأخذ بتعريف مقامها وأصحابها وصفاتهم، فذكر أنهم من حازوا مكارم الأخلاق، وهم أهل علم وافر، أصلُّها أن يكون الفتى عبداً لربه، ولا يكون من يجعل مع سيده شريكًا، والفتيان من يعاملون الحُلُقَ بالإحسان إليهم مع إساعتهم.^{٢٦}

وقد قسم ابن عربى أصحاب مقام الفتوة إلى طبقتين: «من يعلم منهم علم الله في الحركات، ومن لا يعلم علم الله في ذلك على التعبين، وإن علم أن ثم أمرًا لم يطلعه الله عليه».^{٢٧}

والخلاصة أن ما نلحظه في مفردة الفتوة، - غير اكتسابها دلالات جديدة في نسق ثقافي جديد- هو أنها أصبحت في إطار مؤسسي منظم شغلت فيه حيزاً من الكتابة والتاليف، بعد أن كانت أخلاقاً وصفات مكتسبة يتحدى بها.

الفتوة في عهد الخليفة العباسى الناصر لدين الله:

شهدت فترة نهاية الدولة العباسية مُداهمة خطرين كبيرين عليها: الخطر المغولي من الشرق، والخطر الصَّلِيبِيَّ من الغرب، الأمر الذي أدى إلى شیوع نسق جديد من الفتوة والألا وهي الفتوة العسكرية، والتي قد انتشرت ووضعت لها نظم كثيرة، وأول ما ظهرت في بغداد في عهد الخليفة الناصر لدين الله.^{٢٨}

أرسى الخليفة الناصر لدين الله للفتوة العسكرية التقليد الخاصّة بها، وذلك عبر إقامتها في إطار مؤسسي لها مراسيمها من الملابس (سراويل الفتوة)، والشراب (كأس الفتوة)، وهو ليس نبيذاً ولا خمراً إنما هو ماء وملح، وفنون الألعاب القتالية كرمي البندق، ولعب الحمام.^{٢٩}

من الملاحظ أن ضرباً قتالية جديدة دخلت الفتوة العسكرية في عهد الخليفة الناصر لدين الله، كرمي البندق، في حين كانت ضروب القتال التي يمارسها الفتيان قبله في العصر الجاهلي، وعصر صدر الإسلام، والعصر الأموي مقتصرة في الأغلب على السيف والرمح ور Cobb الخيل، ولعل ذلك يعود إلى اختلاف النسق البيئي والاجتماعي بين العصر العباسى وما سبقة، ففي عصر الدولة العباسية انقل العرب والمسلمون إلى نسق المدينة والأقصار، بعد أن كانوا في نسق القبيلة والصحراء، كما لأنفتاح الدولة العباسية على غيرها من الحضارات المجاورة كالفارسية، جعلها تقيد مما كان لديهم من فنون قتالية.

تنشأ اللغة بنشوء جماعتها اللغوية، وتتطور بتطورها، وتتمت من مختلف الأسواق المعرفية والفكريّة والاجتماعية والثقافية التي تنشأ في أحضان مجتمعها حتى يغدو لها تاريخ وذاكرة خاصان بها، وقد حاول البحث الوقوف على مفردة الفتوة وتطورها الدلالي بين العصرين الجاهلي والإسلامي، واستحضارها أساقفاً متعددة اتسقت وتطور المجتمع العربي والإسلامي.

المصادر والمراجع:

²⁵ ينظر: الشيربي، أبو القاسم عبد الكرييم هوازن، الرسالة الشيربية في علم التصوف، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، دت، ص ٦٧١.

²⁶ ينظر: ابن عربى، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٣٩٩١، ٣٦-٤٥.

²⁷ المصدر السابق، ج ٤، ص ٦.

²⁸ ينظر: ابن تغري بردي، يوسف، مورد اللطافة في من ولـى السلطنة والخلافة، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، القاهرة، دار الكتب المصرية، ٢٠٩٩، ج ١، ص ٧٢٢.

²⁹ ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، دت، ج ١، ص ١٦٢.



القرآن الكريم -

- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تحقيق: عبد علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2991.
- أمين، أحمد، الصعلكة والفتوا في الإسلام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت.
- أوس بن حجر، ديوانه، تحقيق: محمد يوسف نجم، بيروت، دار بيروت، ط1، 0891.
- ابن تغري بردي، يوسف، مورد اللطافة في من ولـي السلطنة والخلافة، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، ط1، 7991.
- النجوم الظاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، دت.
- تميم بن المعز لـدين الله الفاطمي، ديوانه، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط2، ٥٩٩١.
- درید بن الصمة، ديوانه، تحقيق: عمر عبد الرسول، القاهرة، دار المعارف، دت.
- الدسوقي، عمر، الفتـوة عند العرب، مصر، مكتبة نهضة مصر بالـجـالـة، دـت.
- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، تحقيق: علي حسن فاعور، بيـرـوـتـ، دـارـ الـكـتبـ الـعـلـمـيـةـ، طـ1ـ، 8891.
- طرفة بن العبد، ديوانه، تحقيق: مهـدىـ مـحـمـدـ نـاصـرـ الدـيـنـ، بـيـرـوـتـ، دـارـ الـكـتبـ الـعـلـمـيـةـ، طـ2ـ، 2002.
- الطرماح بن حـكـيـمـ، دـيـوـانـهـ، تـحـقـيقـ: عـزـةـ حـسـنـ، طـ2ـ، ٤ـ، بـيـرـوـتـ، دـارـ الشـرـقـ الـعـرـبـيـ، دـتـ.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكـرـيمـ هـواـزنـ، الرـسـالـةـ الـقـشـيرـيـةـ فـيـ عـلـمـ التـصـوـفـ، القـاهـرـةـ، مـكـتبـةـ وـمـطـبـعـةـ مـحـمـدـ عـلـيـ صـبـحـ وـأـوـلـادـهـ، دـتـ.
- ابن كـثـيرـ، أـبـوـ الـفـدـاءـ إـسـمـاعـيلـ بـنـ عـمـرـ، تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ الـعـظـيمـ، تـحـقـيقـ: سـامـيـ بـنـ مـحـمـدـ السـلـامـةـ، الـرـيـاضـ، دـارـ طـبـيـةـ لـلـنـشـرـ وـالـتـوزـيعـ، طـ2ـ، ٩٩٩١ـ.
- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، بيـرـوـتـ، دـارـ صـادـرـ.
- أـبـوـ نـوـاسـ، الحـسـنـ بـنـ الـهـاـنـيـ، دـيـوـانـهـ، تـحـقـيقـ: أـحـمـدـ عـبـدـ الـمـجـيدـ الـغـزـالـيـ، بـيـرـوـتـ، دـارـ الـكـتـابـ الـعـرـبـيـ، دـتـ.

AHİ EVRAN'IN “LETÂİFU'L-GİYASİYYE” ESERİNİN DEĞERLENDİRMESİ

“LETAIFU'L-GIYASIYYE” OF AHI EVRAN
EVALUATION OF BOOK



*Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ
Necmettin Erbakan Üniversitesi
A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
bilgiliis@mail@hotmail.com*



Özet

Ahi Evran, Anadolu'nun kültürünü şekillendiren manevi mimarlarımdandır. İlmi, mesleği ve Anadolu'da kurduğu Ahi Teşkilatıyla adını ve etkisini günümüze taşıyan, kültür, ahlak ve iktisadi bakımdan İslam mirasının oluşumuna önemli katkı sağlayan biridir. Ahi Evran, olgunlaşan düşüncesi neticesinde kaleme aldığı eserleriyle de İslam'a hizmet eden seçkin bir alimdir. Ahi Evran, eserlerinde İslam düşünce yapısını iman, amel ve ahlak bütünlüğü içinde yansıtma çalışmıştır. Eserleri, bu yönyle incelediğinde ilim ve düşünce dünyamıza hatrı sayılır katkılara sahip olacaktır.

Ahi Evran'ın Farsça yazdığı ve henüz Türkçeye tercüme edilmemiş “Letâifu'l-Giyâsiyye” adlı eserini bildirime konu olarak seçtim. Hedefim eserde yer alan konuların tanıtımını ve kısa bir değerlendirmesini yapmaktır. Ansiklopedilerde ve Ahi Evran hakkında yazılan kitaplarda özellikle eserin birinci cildi hakkında yapılan tanıtımın tashihe ihtiyacı bulunmaktaadir. Eserin elimizde mevcut olan birinci cildi üzerinde yapacağım tanıtımla bu ihtiyacı da gidermiş olacağım.

İlmîn fazileti ayet, hadis, Tevrat, İncil ve Zebur'dan alıntılarla izah edilen birinci ciltte, ilmin farklı bir tasnifi yapılmaktadır. Akaid ilmi üçü Allah, biri de Hz. Peygamber olmak üzere dört başlık altında incelenmektedir. Eserde ayet ve hadislerden alıntılar yapıldığı gibi yeri geldiğinde Tevrat, Zebur ve İncil'den de bazı pasajlar sunulmaktadır. Bu alıntıların metinleri Arapça harekeli olarak kaydedilmekte, akabinde de Farsça tercümeleri verilmektedir. Fıkıh ilmine de deðinilen eserde fıkıh ilmi maksud ve teba' olarak ikiye ayrılarak izah edilmektedir.

Allah'ın sıfatları ve akaidle ilgili diğer konuların da yer aldığı ilk cildin, ilim dünyasının dikkatine sunulması ile istifadesinin daha kapsamlı olacağını, müellifi ve Anadolu'da Ahilik Teşkilatının kurucusu Ahi Evran'ın ilmi ve fikri yapısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyorum.

Anahtar Sözcükler: Ahi Evran, Ahilik, İtikat, İlim, Letâifu'l-Giyasiyye.

Abstract

I chose the title “Al-Letâifu'l-Giyâsiyye” of Ahi Evran, which has not been translated into Turkish, as the title of the report. I intend to make a brief evaluation of the subjects in the work. I have witnessed the fact that the short information given about the work in the encyclopedia is necessary for tashihe personally by examining the work. In particular, the information given about the content of the first volume / book of the work does not coincide with the work.



The book is written in Persian and in four volumes. But there is only first skin. Both copies have been handwritten by different people. The copy in Konya, 182 fires, 102 fires in Edirne.

The author writes the book in Konya, which he came to in 1204, and presents it to the Keyhüsrev of I. Giyasettin from the Sultans of Anatolian Seljuks. It is proof that the name of the book is “Letâifu'l-Giyasiyya”.

The verses and hadith texts and the quotations from the Torah, the Psalms and the Bible are Arabic. There are Persian translations of the Arabic texts which are still active. There is a different sort of distinction in the work which is explained with quotes from virtuous verse verses, hadiths, Torah, Bible and Psalms.

God's attributes and akaidl other related issues in place given that the work of the benefit would be more comprehensive submission to the attention of the scientific world, author and founder of Ahi organization in Anatolia, Ahi Evran scientific and intellectual will contribute to a better understanding of the structure, I think.

Keywords: Ahi Evran, Akhism, Belief, Wisdom, Letaifu'l-Giyasiyye.

Giriş: Ahi Evran'ın Hayatı

Eserin tanıtımı ve değerlendirmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle müellifi Ahi Evran'ın hayatı hakkında kısa bilgi sunulım. Ahilik teşkilatının Anadolu'daki kurucusu, ahilerin şeyhi ve debbağ esnafının piri olan Ahi Evran'ın asıl adı **Mahmud b. Ahmet**'tir. Türkmen yerleşim bölgesi olan **Azerbaycan**'ın Hoy kasabasında 567/1175 yılında doğmuştur.¹ İlk dönemlerde Şeyh Nasırüddin Mahmud olarak bilinen Ahi Evran'a "Evren/ Evran" adı, vefatından iki asır sonra menkibevi bir isim olarak verilmiştir.²

İlk eğitimini Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde alan Ahi Evran, Eş'arî kelamçı **Fahrettin Râzî** (ö. 1209)'den çok istifade etmiş, hizmetinde bulunmuştur. İlk tasavvufi terbiyesini de Horasan ve Maveraünnehir'de iken Ahmet Yesevi (ö. 1066)'nin talebele-rinden almıştır. 13. asırın hemen başında Bağdat'ta tanıtıçı Fahrettin Râzî'nin talebele-rinden **Evhadüddin Kirmani** (ö. 1238)'ye mürit olmuş, vefat edene kadar kendisinden ilim ve irfan öğrenmiştir.³

¹ Mikail Bayram, "Ahi Evren Kimdir? (Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri)", *Diyanet Dergisi*, Cilt XVII, sy. 1, Ocak-Şubat 1978, s. 24-32, s. 29.

² Gökmenoğlu, "Ahi Evren", s. 19. Ahi Evran'ın mitolojik bir şahsiyet olmadığı ve gerçek kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 76-77.

³ Bayram, "Ahi Evren", s. 29.



Evhadüddin Kirmani'nin kızı **Fatma Hatun** Ana ile evlenen Ahi Evran, hocasıyla birlikte Kayseri'ye yerleşerek bir debbağ atölyesi kurmuştur. Debbağlık mesleği merkezli Ahi Teşkilatını devletin himaye ve desteğini görerek kuran Ahi Evran, teşkilatını Kayseri'den tüm Anadolu'ya yaymıştır. Ahi Evran Kayseri'de bulunduğu esnada hanımı Fatma Hatun vasıtıyla “**Baciyâni Rum/Anadolu Bacıları**” teşkilatını da oluşturmuştur.⁴

Anadolu Selçukluları Sultanı I. Alaeddin Keykubat (ö. 1237)'ın davetiyle 1228 yılında Konya'ya gelen Ahi Evran, burada mesleği yanı sıra **Hânikâh-i Lâlâ** ve **Hanikâh-i Ziye**'nın şeyhliğini/müderrisliğini de yürütmüş, **Hanikâh-i Ziye**'da hadis ilmi okutmuştur.⁵ Konya'da uzun süre kalmayan Ahi Evran, Kırşehir'e giderek oraya yerleşmiştir. Ömrünün son yıllarını Kırşehir'de geçiren Ahi Evran, Ahi Teşkilatını yeniden kurduğu **Kırşehir**'de 660/1262 yılında vefat etmiştir.⁶

Ahi Evran, yirmi kürsür kadar eserlerinin hiçbirinde adını zikretmemiştir. Eserlerine ismini yazmaması, melamet anlayışından kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Melamilikte kişinin başarılarını, iyiliklerini gizli tutması ve insanların iltifat ve teveccühlerinden kaçınması esastır. Ahi Evran da melamet felsefesine gönül vermiş biri olarak kendini, eserlerinin yazarı olarak söylememiştir. Nitekim *Tabsîra* adlı eserinin girişinde bu anlayışını açık olarak ifade etmiştir.⁷ Bununla birlikte anlatım tarzı, konu benzerliği, konuları açıklıkçı metod, eserlerinin kendisine aidiyetinin tespit edilmesinde yardımcı olmuştur.⁸

Ahi Evran'ın “Letâifu'l-Giyasiyye” Eserinin Değerlendirmesi

Eserin içerik bakımından değerlendirmesine geçmeden önce eser hakkında şekle dair bazı bilgiler sunalım. Bu bilgiler eserin dili, üzerine ilave edilen ek bilgi, istinsahı ve benzeri hususları kapsamaktadır. Esere atıfta bulunacağımızda Konya el yazma nüshasını esas alacağız. Gerektiğinde de Edirne nüshasını kaynak göstereceğiz.

A) Eser Hakkında Şekle Dair Bilgiler

Eser, Farsça yazılmıştır. Eserde yer alan ayetler ile kutsal kitaplardan yapılan alınlıklar ise Arapçadır. Arapça alıntılar da Farsçaya tercüme edilmiştir. Eser aslında dört cilt olmakla birlikte sadece birinci cildine ulaşılmıştır. Eserin dört cilt olduğu, birinci cildin baş tarafında müellif tarafından eser hakkında verilen bilgiden anlaşılmaktadır.

⁴ Gökmenoğlu, “Ahi Evren”, s. 21.

⁵ Ahi Evren, *İmanın Boyutları (Metâli'u'l-îmân)*, İlave Notlarla Terc. Mikail Bayram, Damla Matbaacılık ts, s. 19, 25.

⁶ Bayram, “Ahi Evren”, s. 29. Vefatının 1261 olduğu bilgisi de bulunmaktadır. Mehmet Hacı Ali Gökmenoğlu, “Ahi Evren ve Ahiliğin Doğuşu”, *Ahilik ve Meslek Ahlaki*, Konya 2016, s. 18-24. Geniş bilgi için bkz; Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991; İlhan Şahin, “Ahi Evran”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 80-81; “Ahi Evran”, *DIA*, I, 529-530.

⁷ Bayram, *Ahi Evren*, 75.

⁸ Bayram, “Ahi Evren”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 81.



Birinci cildin temin ettiğimiz iki nüshanın biri, Konya Mevlâna Müzesi Ktp. Nr. 1727'de, diğerı Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 233 noda kayıtlıdır. Her ikisi de farklı kişiler tarafından istinsah edilmiş el yazma mahtuta nüshalarıdır. Konya'daki nüsha, 182 varak, 164 sayfadır. Konya nühasının unvan sayfası üzerinde 180 varak olduğu yazılmış ise de varaklar sayıldığında 182 olduğu görülmektedir. Edirne nühasının varak sayısı ise son sayfasında da belirtildiği gibi 102 varaktır.

Konya mahtutasının iç kapağında “**İlmu’t-tasavvuf**” yazılıdır. Eserin ilk sayfasında biri Türkçe altı tane mühür bulunmaktadır. Mührün birinde “**Abdulhalim**” ismi yer almaktadır ki muhemeden kitabı vakfedilmeden önceki sahibidir. Zira diğer mühürde “**Hazreti Mevlâna Kuddise Sirruhu'l-a'la Vakîf Kütüphanesi ...**” yazmaktadır. Bu mühür kitabı son sayfasında da vardır. Kare şeklinde olan mühürde “**el-Fakir ibn Hz. Mevlâna Şeyh Muhammed Said Yusuf ...**” yazısı vardır. Türkçe mühürde ise “**T.C. Maarif Nezareti Konya Arapça ve Farsça Kütüphanesi**” ifadeleri yer almaktadır. Aynı mühür son sayfada da vardır. İlk sayfanın alt kısmında eserin “**180 varak, 260 sayfa**” olduğu yazılıdır. Halbuki eser 182 varaktır. Bu bilginin alt kısmında da “**Konya Âsâr-ı Âtîke Müzesi Müdürlüğü / Konya Eski Eserler Müzesi Müdürlüğü**” ve onun altında da “**30 Eylül 927**” tarihi kayıtlıdır. İlk sayfanın sol baş kısmında ise “**Rukiyye bint Hatun el-Hâc Muhammed**” ismi yazılıdır.

Konya nühası iki farklı kişi tarafından kaleme alınmıştır. Kitabın aslında önce bir bütün olarak yazıldığı fakat sonradan kaybolan sayfalarının bir başka şahıs tarafından istinsah edilerek tamamlandığı anlaşılmaktadır. Zira her iki yazının karakterleri farklıdır. Yazı üslubunda bir yakınlık olsa da yazılarından anlaşıldığı kadarıyla müstensihleri ayrı kişilerdir. Her iki yazı da temiz, okunaklı ve düzgündür. Kitabın eksik sayfalarının tamamlanması mevcut bir başka nüsha vasıtasyyla gerçekleştirileceğinden bu durum kitabı o dönemlerde birçok nühasının bulunduğu kanaatine zemin hazırlamaktadır. Eksik sayfaların tamamlanması, tamamlanmaya değer görülmemesi de kitabı önem ve değerine vurgu yapmaktadır. Bu da kitabı ilim dünyasının gündemini meşgul eden kıymetli bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

Konya nühasının sonunda “**Bu kitabı dokuz yüz dört senesi Muharrem ayının ortalarında tamamladım**” ifadesi yer almaktadır. Bu da eserin miladi **Ağustos 1498** tarihinde bitirildiğini göstermektedir. Eserin müellifi Ahi Evran 1261 tarihinde vefat ettiğine göre Konya nühası, müellifin vefatından 237 sene sonra yazılıp tamamlandığı ortaya çıkmaktadır.

Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan mahtutada metne geçmeden ilk varaka yani unvan sayfasında Hz. Davud'a nispet edilen bir münacat ilave edilmiştir. Harekeli olan münacatın dili Arapçadır. Münacatın başlığı “**Münacat Davud en-Nebiyyü Aleyhisselam**” şeklindedir. Besmele ile birlikte toplam on yedi beyitten oluşan münacatın ilk ve son beyitleri şu şekildedir:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِلَهِي كَمْ مِنْ سَائِلٍ قَدْ أَعْطَيْتَهُ وَ كَمْ مِنْ دَاعٍ قَدْ أَجْبَتْهُ

“Ya Rabbi! Sen nice ihtiyaç sahiplerine isteklerini vermiş”

“Ve nice edenlerin dualarını kabul etmişsindir.”

Son kısmı ise:

فَاغْفِرْلِي وَتَجَوَّزْ عَنِّي وَقْضِ حَاجَتِي وَارْحَمْنِي

“Ya Rabbi! Beni affet, beni arındır. İhtiyacımı gider, bana merhamet eyle.”

بِرْحَمْنِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ

“Ey merhametlilerin en merhametlisi ve cömertlerin en cömerdi, rahmetinle (duamı kabul eyle).”

Yan tarafta yer alan sayfadaki Türkçe mühürde “T.C. Edirne Vilayeti Selimiye Kütüphane Müdürlüğü” yazısı bulunmaktadır. Aynı mühür eserin sonunda da vardır. Arapça mühür ise okunmamaktadır. Kitabın vakfedildiği ve 1298 numara ile kaydedildiği sayfada kitabın ismi “Kitabu Letâifi'l-Ğiyasiyye” olarak yazılıdır. Edirne nüshasında kitabın isminin yazılı olması Konya'daki eserin isminin tespitini kolaylaştırmaktadır. Zira Konya nüshasında kitabın adı yazılı değildir. İki nüsha karşılaştırıldığında içerik bakımından aynı olması kitabı ortaya koymaktadır.

Edirne nüshasının ilk sayfasında ilave yapıldığı gibi son sayfasında genelde pey-gamber isimlerinden oluşan şu cümleye yer verilmiştir:

“Adem, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, İsmail, Lut, Yakup, Yusuf, Şuayb, Semud, Eyüp, Süleyman, Zekeriya, Zülkarneyn, Lokman, Hızır, İlyas, Ashabu'l-Kehf ve onlardan sonra gelen Meryem-i İsa ve Abdulmuttalip Muhammed Mustafa.”

Edirne nüshasında istinsah tarihi yer almamakla beraber yukarıdaki ilave cümleden sonra eser “Hayruddinzade” imzasıyla tamamlanmaktadır.

Her iki el yazma nüshada müellifin ismi yer almamaktadır. Zira yapılan incelemelerde Ahi Evran'ın kaleme aldığı hiçbir eserinde adını anmadığı tespit edilmiştir. Anlatım tarzı, eserindeki konu benzerliği, konuları açıklayış metodu gerek kendi eserlerinde ve gerek bazı olaylara örtülü olarak değişimini eserlerinin tespitinde yardımcı olmuştur.⁹

Her iki nüsha, “Yedi gök, yer ve bunların içindekiler Allah’ı tespih ederler. Hiçbir şey yoktur ki onu övgüyle tespih etmesin. Ancak siz onların tespihlerini anlamıyorsunuz. Şüphesiz Allah hilim sahibidir; bağışlayandır”¹⁰ ayetinin baş tarafına yer vererek tamam-

⁹ Mikail Bayram, “Ahi Evran”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I-II, Ankara 2014, I, 81.

¹⁰ İsra 17/44.



lanmakta, fakat ayetten sonraki cümlelerde -peki önem arz etmese de- bitiş farklılığı görülmektedir.

B) Eser Hakkında Değerlendirme

“*Latife*”nin çoğulu olan “*Letâif*” insanın manevi yapısındaki ince, güzel ve hoş duyguları ifade etmede kullanılan bir kelimedir. Müellif kitabını 1204 yılında geldiği Konya’da yazarak Anadolu Selçuklu Sultanlarından I. Giyasettin Keyhüsrev (ö. 1211)¹¹ e’le takdim etmiştir. Kitabın ismi de buradan gelmektedir ve “*Letâifi'l-Giyasiyye*” olarak bilinmektedir. Bu isim kitabın Edirne el yazma nüshasının unvan sayfasında da yer almaktadır.

Kitap, klasik bir usul ile yani besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Hamdele kısmı gayet uzun tutulur ve Allah’ı överken sıfatlarının eşsizliğinden, faydalardan bahsedilir (Letaif, K.1b, 2a). İkinci varakın sonunda başlanılan salvele kısmı sonraki sayfaya sarkar.

Müellif zamanın sultanını isim vermeden hemen baş tarafta över. İfadeden tercümesi şu şekildedir; “Bizi büyük adil sultan gözetiminde bulunduran Allah'a hamd olsun. Sultan sayesinde alemi haramlardan uzaklaştıran, akli ve nakli çeşitli ilimler geliştiren Allah'a hamd olsun.” (2b)

Ahi Evran, eserini yazma **amacını** baş tarafta “*dostlara hedİYE etmek*” olarak belirtir. Bunu ifade ederken önce hediyeleşmeyi teşvik eden hadisi şerifin Arapça metnini, ardından da Farsça açıklamalı mealini verir; “Hediyeleşin ki, aranızda sevgi bağı oluşsun.” Bu hadise binaen dosta hediye verilmesi gereği üzerinde duran müellif, yılların birikim ve tecrübeini bu kitapta toplayarak dostlarına hediye ettiğini bildirir (2b).

Müellif, Allah'a sığınarak bu kitabı dört kısım halinde hazırladığını birinci cildin baş tarafında açıkça belirtir. Müellifin ifadesine göre;

Birinci cilt “***usul ilmi (itikat/akaid)***”,

İkinci cilt “***fıkıh ilmi***”,

Üçüncü cilt “***ahlak ilmi***” ve

Dördüncü cilt “***dua ve şartları***” konularını kapsar. Edirne nüshasında “**Fıkıh İlmi**”, “**Fıkıh İlminin Sırları**” şeklinde ifade edilmiştir (E2b).

Müellifin dört kısım dediği aslında dört cilttir. Zira elimizdeki birinci cilt sadece “***usul ilmi (itikat/akaid)***” konusu ve alt başlıklarını kapsamaktadır. Diğer kısımlar ise bu ilk ciltte yer almamaktadır.

¹¹ Ahilere yakınlığı ile tanınan Giyaseddin Keyhusrev, ağabeyi Sultan Rükneddin ile girdiği taht mücadelelerinde Konya'nın Ahi reisleri ile Ahileri Keyhusrev'i tutmuş, Rüneddin'e bağlı ordunun Konya'ya girmesini aylarca engellemiştirlerdir. Başkent Konya'da Ahiler, Giyaseddin Keyhusrev'in desteğiyle XIII. Yüzyılın başlarında güçlenmişlerdir. Hakkında geniş bilgi için bkz: Ali Sevim, “Giyaseddin Keyhusrev I”, *DIA*, XXV, 347-349; Zehra Odabaşı, “Giyaseddin Keyhusrev I”, *Ahilik Ansiklopedisi*, I, 427-428.



Müellif, kitapta ele aldığı konuları ayet ve hadis metinleriyle müdellel ve anlaşılır hale getirmekte, bazı konuları izah ederken de Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yaparak eserini zenginleştirmektedir. Kitap bu açıdan dinler tarihçileri tarafından ayrıca değerlendirilmesi gerekli bir yapı arz etmektedir. Alıntıların tamamı Arapçadır ve büyük bir kısmı da hareketlidir. Arapça metinlerin Farsçaya izahlı tercümesi yapılmış, meali verilmiştir. Kitap bu yönyle de müellifin Farsça ve Arapçaya vukufiyetini ispat etmektedir.

Eserin içeriği konuların tertibine bakıldığında, müellifin bu eseriyle iman-amel-ahlaktan oluşan İslâmî ilimleri bir bütün olarak bir araya getirmeyi hedeflediği görülmektedir. İslâmî ilimlerin temeli ve olmazsa olmazı olan iman ve şartlarını kapsayan itikad/akaid ilmini ilk cilde alarak öncelik vermiştir. Sonra İslâmî ilimlerin amel kısmını ihtiva eden fıkıh ilmini ele almıştır. Daha sonra da iman ve amelin bir huy haline gelmesini sağlayacak Ahlak ilmini üçüncü kitapta incelemiştir. İslâm dinini temelini oluşturan “İman-amel-ahlak”, bir merdivenin ardarda sıralanmış basamakları gibidir. İslâm’ın hedefi olan güzel ahlaka yani ihsan mertebesine ulaşmak için şek ve şüpheden arınmış iman, şartlarına riayet edilen amel ve bu ikisinin içselleştirildiği, huy haline getirildiği selim kalp gereklidir. Bunların neticesi de hedeflenen kâmil insandır. Müellifin bu tertibe riayet ettiği görülmektedir.

Müellif, bu kitabıyla İslâmî ilimlere olan bakışını bize aktarmakta, kitabında konuları sıralamasıyla da bizlere Cibril hadisiyle bildirilen ilimleri ve metodunu öğretmektedir. Zira kitabının konu dizini aslında Cibril hadisiyle birebir örtüşmektedir. Mesela, Cibril hadisindeki “**iman nedir?**” sorusunun cevabını, birinci cilt ile yani “**usul ilmi (itikat/akaid)**” başlığıyla ele almaktı; “**İslam/amel nedir?**” sorusunun cevabını, ikinci cilt ile yani “**fıkıh ilmi**” başlığıyla ele almaktı; “**ihsan/ahlak nedir?**” sorusunun cevabını da üçüncü cilt ile yani “**ahlak ilmi**” başlığıyla ele alarak vermektedir. Müellif bu aşamalardan sonra da kulun yaratani ile sürekli irtibatını sağlayacak ve kulun yaratani nezdinde değerini artıracak dua ve şartlarını kapsayan kısmı dördüncü kitapta ele almaktı, olgun bir Müslüman profili çizmektedir. Netice itibariyle müellif, bu kitabını sanki Cibril hadisinde yer alan sorulara cevap olsun amacıyla hazırladığı izlenimini vermektedir.

Müellif konuların izahına geçmeden Allah'a dua ederek bu kitabin faydalı olmasını, kendisinin de riya ve gösteriştan uzak kalmasını dilemektedir. Eserdeki meseleler, İslâm zaviyesinden ele alınmakla beraber Tevrat, Zebur ve İncil'den yapılan alıntılarla konuya derinlik kazandırılmakta, zihin dünyamızın zenginleşmesine katkı sağlanmaktadır.

Kitabın içeriği hakkında tespit edilen kayıtlı bilgiler şu şekildedir. “Dört cilt olan bu eserin birinci cildi felsefe, ikinci cildi ahlak ve siyaset, üçüncü cildi fıkıh, dördüncü cildi dua ve ibadet hakkındadır. Birinci cildin bir nüshası Mevlâna Kütüphanesi nr. 1727'de bir diğer nüshası da Edirne Selimiye Kütüphanesi'ndedir. Yurt dışında da iki nüshası bulunmaktadır Ahi Evran'ın hayatı ile ilgili önemli izleri bu eserinde bulabilemekteyiz.”¹² Halbuki az önce de müellifin ifadeleriyle sunduğumuz gibi birinci cilt akaid, ikinci cilt fıkıh, üçüncü cilt ahlak ve dördüncü cilt dua ve şartları konularını kapsamaktadır.

¹² Bayram, “Ahi Evran”, I, 81.



Mikail Bayram Ahi Teşkilatı yapısı hakkında bilgi verirken “*Letâifü'l-Giyâsiyye*” eserinin içeriği hakkında şöyle bir izahta bulunur: “Ahi Evren *Letâif-i Giyâsiyye* adlı eserinin ahlak ve siyasete dair olan üçüncü cildinde Ahi Teşkilatının yapısı hakkında veya bu konudaki düşünceleri hakkında fazla bilgi bulduğunu sanıyoruz. Fakat bu eserin elimizde bulunmaması onun bu konudaki görüşlerini eserlerine dayandırmamıza imkân vermemektedir. Bu eserin günün birinde bulunacağına dair inancımızı muhafaza ediyoruz.”¹³

C) Kitaptaki Konuların Tertip ve Tasnifi

Kitap dört ana **bölüm**den oluşmaktadır ki bunlar dört ayrı ciltte yer almaktadır. Böülümlerin alt başlığı **makale** olarak isimlendirilir. Makalenin alt başlıklarına da **fasıl** veya **bab** denilir. Fasılların alt başlıkları ise **burhan**, **vecih**, **delil**, **nev'** gibi farklı isimlerle adlandırılır. Bunların alt başlıklarına da **mukaddime**, **sifat**, **hikmet**, **menfaat** gibi değişik isimler verilir. Kitabın tasnifi aynı şekilde tamamina hâkim değilse de fikir vermesi bakımından içindeleri bir örnek üzerinden şu şekilde gösterebiliriz.

Bölüm (Usul/Akaid İldi)

Makale (Allah'ın Varlığını İspatı)

Fasıl (Allah'ın Varlığını İspat Eden Külli Deliller)

Burhan (Ayrıca başlık vermez)

Mukaddime (Ayrıca başlık vermez)

“Usûlü'd-dîn” de denilen imana dair konuları ele alan birinci cildin asıl başlıklarını, bazı kısa izahlarla tanıtımına çalışalım. Birinci cilt **Makale** denilen üç ana başlık altında ele alınır. Makalelerin başlıkları şunlardır. “**İlmîn Fazileti Hakkında**”, “**Allah'ın Varlığını İspat Eden Deliller**” ve “**İnsanın Allah'ın Varlığını Delaleti**”.

Birinci Makale, İlmîn Fazileti Hakkında: Kitabın 3a-41b varakları arasında yer almaktadır ve yedi fasıldır.

Birinci fasıl Kur'an-ı Kerim, Tevrat, Zebur, İncil ve hadisi şeriflerle ilmin faziletini izah eder. İlmîn faziletine Kur'an'da daha fazla yer verildiğini belirten müellif, Kur'an'dan on delil ile ilmin fazileti üzerinde durur. **Birinci delilde** “*Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gerekince) korkarlar*”¹⁴ ayeti ekseninde ilmin faziletini izah eder (3a). “Ben iki korkuyu ve iki emniyeti kulunda bir araya getirmem. Dünyada benden emin olan ahirette korksun, dünyada benden korkan ahirette emin olsun” kutsi hadisyle konuya genişlik kazandırır (3b).

Birinci fasılın **ikinci delilinde** Hz. Peygamber (s.a.s)'e ilk olarak indirilen Alak suresinin ilk beş ayeti merkezli açıklama yapar (4a). **Üçüncü delilde** vasıfların en üstünün ilim sıfatı olduğunu ifade eden ayet ve hadislere yer verir (5a). **Dördüncü delilde** “*Allah*

¹³ Bayram, “Ahi Teşkilatı”, *Ahilik ve Meslek Ahlakı*, s. 29-30.

¹⁴ Fatır 35/28.



*sana kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir*¹⁵, “*Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*¹⁶ ayetleri ile ilim sıfatını Allah’ın Kur'an'da sadece Hz. Peygamber (s.a.s)'e izafe ettiğini açıklar (5a). **Beşinci delilde** “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime Hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir*¹⁷ ayeti ışığında ilim ve hikmetten ve Allah’ın dileğine hikmeti verdiğinden bahseder (5a-5b).

Altıncı delilde bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı üzerinde durur. **Yedinci delilde** âlimleri ululemr ve rusuh sahibi olmak üzere iki sınıfa ayırır. “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ululemre itaat edin*¹⁸ ayetindeki ululemirden maksat âlimlerdir, der. Dolayısıyla sultanların kılıçının âlimlerin kalemine tabi olduğunu, âlimlerin kaleminin ise sultanların kılıcına tabi olmadığını belirtir. İkinci gurup âlimlerin ise müteşabih ayetlerin tevilini bilen rusuh sahibi âlimler olduğunu ifade eder. **Sekizinci delilde** mücadele süresi üzerinde durarak ilim sahibinin derecelerinden bahseder. **Dokuzuncu delilde** Hz. Süleyman'a kuşlarla konuþma yeteneðinin ve rüzgârin emrine verilmesinin üzerinde durur (6a).

Onuncu delilde Hz. Adem'in yaratılışındaki meleklerin itirazını anlatır (6a). Adem'in ilminin meleklerin ilminden üstün olması, Adem'i olgunlaştırmış, kâmil hale getirmiştir. İlmin en şerefli derece ve en mükemmel hal olduğunu belirten müellif, onuncu delilde ilmin faziletine dair Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yapar (7a). Örnek olması amacıyla bu alıntılar yer verelim. **Tevrat'**tan ilmin önemine delil olarak şu alıntıda bulunur. “*Ey Musa! İlme saygı duy. Zira ben hikmeti kalbi güzel olmayana vermem. Baþışlayacaðım kulumun kalbine hikmeti yerleştiririm. Dünya ve ahiret mutluluðuna erişmek için hikmeti öðren, onunla amel et ve onu başkalarına da öðret.*¹⁹” (7a)

İlmin fazileti hakkında **Zebur'**dan şu alıntınlarda bulunur. “*Bir âlim görürsen ona hizmet et.*²⁰” (7a) “*Davud'a denildi ki; İsrail oğullarının âlimleriyle karşılaşırsan onlarla dost ol.*” “*Muttakileri bulamazsan âlimlerle dostluk edin. Âlimleri bulamazsanız akıl-lılarla dostluk edin. Çünkü takva, ilim ve akıl üç mertebedir. Kullarımından birine bu üç mertebeden birini verirsem, onu azabımdan emin kılarım.*” İlrim olmazsa takva da olmaz. Âlim olmayan helali, haramı da bilemez. Muttaki hem ilim sahibi âlim hem de onunla amel eden amildir (7b).

İlmin faziletiyle ilgili İncil'den de şu pasajları aktarır. “*İlmi duydugu, işittiği halde onu talep etmeye yazıklar olsun. Onlar cahillerle birlikte cehennemde bir araya gelecektir.*” “*İlmi isteyin ve onu öğretin. İlim, sahibi için şefaatidir*²¹” (7b). İlrim sahibini mükafatlandırmak Allah için bir haktır. Kiyamet günü Allah, ilim sahiplerine söyle seslenecek; “*Ey âlimler topluluðu! Rabbinizin size nasıl muamelede bulunacaðını umuyorsunuz?*” Onlar da; bize merhamet edip baþışlayacaðını, diyecekler. Allah da onlara; “*Sizin için şer değil hayır murat ediyorum, şimdî rahmetimle girin cennete,*” diyecek (8a). Mukatil

¹⁵ Nisa 4/113.

¹⁶ Kalem 68/4.

¹⁷ Bakara 2/269.

¹⁸ Nisa 4/59.



b. Süleyman'dan gelen bir rivayete göre Allah İncil'de buyuruyor ki; "Âlimlere saygı duy, değerlerini bil. Ben güneşi yıldızlara, ahireti dünyaya ve kendimi de insanlara üstün kıldığım gibi âlimleri -Nebi ve Resller hariç- bütün mahlukata üstün kıldım." (8a)

Müellif ilmin faziletine dair hadisi şeriflere yer verir. İlk hadisi şerif, "Bir anlık tefakkür, atmış senelik ibadetten daha hayırlıdır" hadisidir. Müellif bu hadisi açıklarken özetle şunları ifade eder. Tefakkür ruhun amelidir, ibadet ise cesedin amelidir. Ruh cesetten üstündür. Tefakkür itaatten de üstündür (8a). Tefakkür ibadete muhtaç değildir. İtaat ve ibadet ise tefekküre muhtaçtır.

İlmin faziletiyle ilgili ikinci hadisi şerif Enes b. Malik'in rivayet ettiği, "Allah'ın cehennemden azat edecekleri kişiler ilim talipleridir" hadisidir. Üçüncüsü, "Âlimin arkasında kılınan namaz, peygamberin arkasında kılınan namaz gibidir" hadisidir. Dördüncüsü İbn Ömer'in rivayet ettiği, "Âlimin abide üstünlüğü, yetmiş derecedir. Her bir derecenin arasındaki mesafe koşan atın yetmiş senelik mesafesidir" hadisidir (8b).

Müellif ilmin faziletine dair Hz. Ali'den (10a), Kelile ve Dimne'den (12a) nakillerde bulunur. Bazı bilginlere göre Allah dünyayı beş şeyle tezyin etti, süsledi. Bunlar âlimlerin ilmi, idarecilerin adaleti, abidelerin ibadetleri (12a), tüccarın güvenilirliği ve dervişlerin tevekkülüdür (12b).

Birinci makalenin ikinci faslı "ilmin hakikat, keyfiyet ve mahiyeti" başlığını taşır. Müellif ikinci faslı nev' ve burhanlarla açıklar (13b-15a).

Üçüncü faslı "ilmin fazileti ve kemal dereceleri" başlığını taşır (15a). Müellif üçüncü faslı burhan, delil ve beyanlarla izah eder (15b-18b).

Dördüncü faslı "ilmin kısımları" başlığını taşır (18b-24a). Bu fasıl akademik bakışın yoğunlaşması gereken bir kısımdır. Zira bu fasılda ilimler taksim edilmektedir. İslam dünyasında ilim sahipleri ilmin tasnifiyle meşgul olmuş, ilimleri pek çok farklılardan taksim'e tabi tutmuşlardır. Genellikle nakli ve akli ilimler şeklinde iki ana başlık altında tasnif edilen ilimler, Ahi Evran tarafından üç kısımda ele alınmıştır. Bu kısımlar şunlardır;

1. Sadece akli ilimler,
2. Sadece nakli ilimler,
3. Hem akli hem de nakli ilimler.

Müellif sadece akılla bilinebilecek ilimden bahsederken peygamberlik müessesesini ele alır. Sadece nakli ilimleri anlatırken varlık ve yokluk üzerinde durur, varlığı ve yokluğu delille izahı zorunlu hususlara degeñir, kulluk ve itaat kavramlarından bahseder (19a). Hem akli hem de nakli ilimlere degeñirken de vacibatin zorunluluğuna, caizatın mümkün olusuna, müstehilatin ise imkansızlığına kısaca degeñir (19b). Müellif anlaşıldığı kadariyla burada ilmi, akaid ilmi çerçevesinde tasnif etmektedir.

Müellif ilmin taksiminden sonra itikat ilminden bahsederken mücerret akılla ispatı murat edilen her şeyi usul/itikat ilmi kapsamında, sadece duyu organlarıyla ispatı istenen



her şeyi de fûrû ilmi kapsamında değerlendirir. Burada da fûrû ile amele yönelik konuları kapsayan fıkıh ilmini kast ettiği anlaşılmaktadır. Müellif usul yani itikat ilmi olmadan da fûrû ilminin olamayacağını belirtir (19b).

Müellif usul/itikat ilmini dört başlıkta toplar.

1. Marifetullah: Allah'ın bilinmesi.
2. Marifeti Sıfatullah: Allah'ın sıfatlarının bilinmesi.
3. Marifeti Ef'âlullah: Allah'ın fillerinin bilinmesi.
4. Hz. Peygamber (s.a.s)'in Nübûvvetinin Bilinmesi (20a).

Müellif, bu dörtlü taksimati kaide, kaideleri de kısım başlıkları altında izah eder (20a-22b). Müellif, Allah'ın **sıfatlarının on iki** tane olup bunların **Hay, Âlim, Kadir, Mürid, Semi', Basır, Mütekellim, Rahim, Kerim, Çafûr, Çaffâr ve Çâfir** olduğunu belirtir ve her biri ile ilgili bir ayet getirir (20b-21a). Allah'ın mahlukatının sırlarını iyice öğrenen, Allah'ın kudret ve hikmetlerini de tam olarak anlamış olur diyen müellif, Ebu Hanife ve Şafîî'nin Allah'ın kudretini tam olarak bilenlerden olduğu kanaatine yer verir (21a).

Ahi Evran'ın itikat ilmini özetlediği bu kısımda üç başlığı Allah konusuna, bir başlığı da Hz. Peygamber (s.a.s)'in peygamberliğinin bilinmesi konusuna ayırması, iman konularında Hz. Peygamber (s.a.s)'in yerini ve önemini belirlemede dikkat çekici bir yaklaşımındır.

İtikat ilmini daha sonra tekrar dönmek üzere özetlemiş olan müellif, **fûrû ilmini** izaha başlar ve der ki, “Bilinmelidir ki, fûrû ilmi iki kısımdır; **Mâksûd ve Tebe'**. Mâksut olan fûrû ilmi ise dört çeşittir. Bunlar;

1. Kur'an (Kitap),
2. Ahbar (Sünnet),
3. Usulü Fıkıh ve
4. İlmi Fıkıhtır.”

“Bu doğru bir tanımlamadır. Zira şerî hükümlerin delilleri ya Kur'an (Kitap), ya da Ahbar'dır (Sünnet). Fıkıh usulü bu delillerin şartlarını açıklıyor, fıkıh ilmi de medluldür yani bu delillerden elde edilen sonuçlardan oluşuyor (22b). Binaenaleyh fûrû ilmi bizzat hedeflenen matlub lizatihi olduğundan bu dört kısım arasına girmiştir. Tabi /Tebe' olan fûrû ilmi ise Arabiyye ilmi yani Arap dilidir. Çünkü şeriatımız Arap diliyle gelmiştir. Dolayısıyla Arapçayı bilmek gereklidir.” (23a)

Müellif bundan sonra **Arapçayı** iki kısım altında inceler. Bunlardan biri Arapçanın **müfredatı**, diğeri de Arapçanın **mürekkebatıdır**. Dört sayfa boyunca Arapçadan bahseden müellif, Arapça ilminden daha çok mürekkebat kast edildiğini belirtir. Mürekkebatı da dört kısım altında izah eder. Bunlardan biri Manzum diğeri de Beyandır (24a).



Beşinci fasıl “usul/itikat ilminin faziletinin izahı” başlığını taşır. Müellif, konuyu on burhan ile açıklar (24a-33b). Birinci burhanda kelam ilmini, ikinci burhanda uhrevi ilimleri ki dünyevi ilimlerden daha üstünür kanaatini ifade ederek ele alır. Bütün ilimlerin uhrevi ilimlere muhtaç olduğunu belirten müellif, yaratmasını bilmeyen hiçbir şey bilemez, Kur'an'ı açıklayamaz, hadisi anlayamaz der. Üçüncü burhanda müellif, usul/itikat ilminin zitti olan küfür ve bidatın yerilen ilimlerden olduğunu doğru ve gerçeği usul ilminde aramak gerektiğini söyler (24b).

Müellif beşinci fasılın onuncu burhanında **münazaradan** bahseder. Münazarada bulunmayı Peygamber mesleği olarak açıklayan müellif peygamberlerin münazaralarından örnek verdikten sonra en çok münazarada bulunan peygamberin Hz. Muhammed (s.a.s) olduğunu belirtir. Hz. Peygamber (s.a.s)'in münazaralarını da üç makam olarak izah eder (26b-32b).

Altıncı fasıl “imanın sadece taklitle sahib olmayacağı” başlığını taşır (33b-35b). Müellif konuyu burhan, delil ve meselelerle izah eder.

Yedinci fasıl “Kur'an ilimleri ve tefsirin fazileti” başlığını taşır (35b-41b). Müellif konuyu dokuz burhan, soru-cevap, dokuz nev' ve beş hikmetle izah eder.

Müellif ilk ana konu olan Birinci Makaleyi bitirdikten sonra İkinci Makaleye başlar.

İkinci Makale, “Allah’ın Varlığını İspat Eden Deliller Hakkında”dır, kitabın 42a-103a varakları arasında yer alır ve on bir fasılda izah edilir.

Birinci fasıl “Allah’ın varlığıyla ilgili külli kaideler” başlığını taşır (42a-50b). Müellif konuyu on burhan ve bazı burhanları da mukaddime, vecih alt başlıklarıyla izah eder.

İkinci fasıl “Allah’ın varlığını ispat eden açık/zahir deliller” başlığını taşır (50b-59a). Müellif konuyu on iki vecih ile izah eder.

Üçüncü fasıl “feleklerin unsurları, sıfatları ve zatlarının Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (59a-68b). Müellif konuyu on beş nev', on dört sıfat ile izah eder.

Dördüncü fasıl “yeryüzünün Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (69a-75b). Müellif konuyu on nev', beş menfaat ve on sıfat ile izah eder.

Beşinci fasıl “güneşin Allah’ın kudret ve hikmetine delaleti” başlığını taşır (75b-84a). Müellif konuyu nev' ve kısımlarla izah eder.

Altıncı fasıl “ayın Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (84a-86b). Müellif konuyu nev', kısım, menfaat, delillerle izah eder.

Yedinci fasıl “yıldızların doğusu ve batışının Allah’ın kudretinin kemaline delaleti” başlığını taşır (86b-91a). Müellif konuyu nev' ve mertebe alt başlıklarıyla izah eder.



Sekizinci fasıl “gece ve gündüzün oluşumunun Allah’ın varlığına delaleti” başlığını taşır (91a-97b). Müellif konuyu delil, vecih ve hikmet alt başlıklarıyla izah eder.

Dokuzuncu fasıl “burçların Allah’ın kudret ve iradesinin kemaline delaleti” başlığını taşır (97b-101a). Müellif konuyu dört hikmet ile izah eder.

Onuncu fasıl “yıldız/gezegenlerin Allah’ın kudretinin kemaline delaleti” başlığını taşır (101a-102a). Müellif konuyu yedi hikmet ile izah eder.

On birinci fasıl “gölgelerin Allah’ın hikmetinin kemaline delaleti” başlığını taşır (102a-103a).

Üçüncü Makale, “İnsanın Allah’ın Varlığına Delaleti Hakkında” kitabın 103a’dan başlayıp sonuna kadar devam eder. Üçüncü makale beş babdan ve babların alt başlığı olan fasillardan oluşur.

Birinci Bab “İnsanın Yaratılışının Allah’ın Varlığına Delaleti” başlığını taşır (103b-139b). Müellif konuyu dört fasıl ile izah eder.

Birinci fasıl “insanın yaratılışının hikmeti” başlığını taşır. Müellif konuyu üç nev’ ve kısım alt başlıklarıyla izah eder (103b-106a).

İkinci fasıl “insanın fazileti” başlığını taşır. Müellif konuyu on beş kavil alt başlıklarla izah eder (106a-111b).

Üçüncü fasıl “Hz. Adem’in yaratılışı” başlığını taşır. Müellif konuyu nev’, hüccet, sıfat ve hikmet alt başlıklarıyla izah eder (111b-118a).

Dördüncü fasıl “insanın yaratılış evreleri” başlığını taşır. Müellif konuyu mertebe, mesele, sebep, hikmet, münasebet, sıfat, vecih, nev’, delil alt başlıklarıyla izah eder (118a-139b).

İkinci Bab “İnsan Uzuvlarındaki Enteresan Hikmetler” başlığını taşır. Müellif konuyu fasıl, sıfat, mesele, taksim, nev’, kısım, hikmet, vecih alt başlıklarıyla izah eder (139b-157a).

Üçüncü Bab “İnsanın Vücutundaki Bitişik Azaların Faydaları” başlığını taşır. Müellif konuyu sekiz fasıl altında izah eder (157a-171b).

Birinci fasıl “beynin faydası” başlığını taşır. Müellif konuyu nev’, hüccet alt başlıklarla izah eder (157a-160a).

İkinci fasıl “gözün yaratılışıyla ilgili hayret verici hususlar” başlığını taşır. Müellif konuyu beş nev’ alt başlığında izah eder (160a-162a).

Üçüncü fasıl “kulağın yaratılışının faydaları” başlığını taşır. Müellif konuyu hikmet alt başlığıyla izah eder (162a-163a).



Dördüncü fasıl “bazlarına göre duymanın görmeden üstün olması” başlığını taşır. Müellif konuyu hüccet alt başlığıyla izah eder (163a-164b).

Beşinci fasıl “burnun yaratılışının faydaları” başlığını taşır. Müellif konuyu hikmet, menfaat alt başlıklarıyla izah eder (164b-166a).

Altıncı fasıl “ağzın yaratılışının faydalari” başlığını taşır. Müellif konuyu vecih, nev’, hikmet alt başlıklarıyla izah eder (166a-169b).

Yedinci fasıl “insanın yüzünün yaratılışındaki hayret verici hususlar” başlığını taşır. Müellif konuyu dört nev’ alt başlığıyla izah eder (169b-170b).

Sekizinci fasıl “insan bedeninin tüm âleme benzetilmesi” başlığını taşır. Müellif konuyu herhangi bir alt başlık koymadan izah eder (170b-171b).

Dördüncü Bab “İnsan Ruhunun Bilinmesi” başlığını taşır. Müellif konuyu üç fasıl altında izah eder (171b-179b).

Birinci fasıl “ruhun hakikati” başlığını taşır. Müellif konuyu hüccet, kısım alt başlıklarıyla izah eder (171b-174a).

İkinci fasıl “ruhun ilk bağlı olduğu kalp” başlığını taşır. Müellif konuyu yedi hüccet alt başlığıyla izah eder (174a-175b).

Üçüncü fasıl “ruhların mertebeleri” başlığını taşır. Müellif konuyu alt başlık kullanmadan izah eder (175b-179b).

Beşinci Bab “Bedensel, Nefsani Güçler” başlığını taşır. Müellif konuyu alt başlık kullanmadan izah eder (179b-182b).

İçindeki konuları tasnif ettiğimiz Konya nüshasının sonunda **“Bu kitabı dokuz yüz dört senesi Muharrem ayının ortalarında tamamladım”** ifadesi yer alır. Bu da eserin miladi **Ağustos 1498** tarihinde bitirdiğini gösterir. Eserin müellifi Ahi Evran 1261 tarihinde vefat ettiğine göre Konya nüshası, müellifin vefatından 237 sene sonra yazılmış tamamlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Anadolu Ahilik Teşkilatının kurucusu olan Ahi Evran’ın ilmi ve ameli hayatını şekillendiren iki önemli isimden biri **Fahrettin Râzî** diğeri de **Evhadüddin Kirmani**’dir. Bu iki şahsin etkisinin Ahi Evran’ın yirmiyi aşkın eserleri incelendiğinde ortaya çıkacaktır.

Ahi Evran tarafından Farsça dört cilt olarak yazılan ve Anadolu Selçuklu Sultanlarından I. Giyasettin Keyhüsrev’e takdim etmesi sebebiyle **“Letâifu'l-Ğiyâsiyye”** diye bilinen eserin sadece birinci cildine ulaşılmıştır.



Ahi Evran, “*Letâifu'l-Giyâsiyye*” eserini dört kısım olarak hazırlamış ve bunu da birinci cildin baş tarafında açıkça şu şekilde ifade etmiştir.

Birinci cilt “*usul ilmi (itikat/akaid)*”,

İkinci cilt “*fıkıh ilmi*”,

Üçüncü cilt “*ahlak ilmi*” ve

Dördüncü cilt “*dua ve şartları*” konularını kapsamaktadır. Edirne nüshasında “*Fıkıh İlimi*”, “*Fıkıh İliminin Sırları*” şeklinde yer almaktadır.

Müellifin dört kısım dediği aslında dört cilttir. Zira elimizdeki birinci cilt sadece “*usul ilmi (itikat/akaid)*” konusu ve alt başlıklarını kapsamaktadır. Diğer kısımlar ise bu ilk ciltte yer almamaktadır.

Müellif, kitapta ele aldığı konuları ayet ve hadis metinleriyle müdellel ve anlaşılır hale getirmekte, bazı konuları izah ederken de Tevrat, Zebur ve İncil'den alıntılar yaparak eserine derinlik kazandırmaktadır. Kitap bu açıdan dinler tarihçileri tarafından ayrıca değerlendirilmesi gereklili bir yapı arz etmektedir.

Eserin içeriği konuların tertibine bakıldığından, müellifin bu eseriyle iman-amel-ahlaktan oluşan İslâmî ilimleri bir bütün olarak bir araya getirmeyi hedeflediği görülmektedir.

Müellif, “*Letâifu'l-Giyâsiyye*” kitabıyla aslında İslâmî ilimlere olan bakışını da sunmaktadır. Zira kitabın konu dizini İslâmî ilimlerin ana çatısını oluşturan Cibrîl hadisiyle birebir örtüşmektedir.

Müellif, Cibrîl hadisindeki “**iman nedir?**” sorusunun cevabını, birinci cilt ile yani “*usul ilmi (itikat/akaid)*” başlığıyla ele almaktır; Cibrîl hadisindeki “**İslam/amel nedir?**” sorusunun cevabını, ikinci cilt ile yani “*fıkıh ilmi*” başlığıyla ele almaktır; yine Cibrîl hadisindeki “**ihsan/ahlak nedir?**” sorusunun cevabını da üçüncü cilt ile yani “*ahlak ilmi*” başlığıyla ele almaktadır.

Müellif bu aşamalardan sonra da kulun yaratıcı ile sürekli irtibatını sağlayıp değerini artıracak dua ve şartlarını kapsayan kısmı dördüncü kitapta ele almakta ve neticede olgun bir Müslüman profili çizmektedir. Müellif, kitabını sanki Cibrîl hadisinde yer alan sorulara cevap olsun amacıyla hazırladığı izlenimini vermektedir.

Ağırlıklı olarak akaid ilminin ele alındığı birinci ciltte, akaid konusuyla ilgili farklı başlıklara yer verilmektedir. Rum suresinde Allah'ın varlığına delil olarak kâinattaki birçok şeyin delil olarak gösterildiği gibi müellif, kitabın ikinci makalesi olan “**Allah'ın Varlığını İspat Eden Deliller Hakkında**” başlığı altında da yeryüzünün, güneşin, ayın, gece ile gündüzün, burçların Allah'ın varlığına delaleti gibi benzer bir tasnifte bulunmaktadır.

İçerik bakımından çok dolu olan eserin, diğer ciltlerinin tespit edildikten sonra üzerinde yapılacak tâhkim ve tercüme çalışmalarıyla günümüzde pek çok açıdan olumlu katkıda bulunacağını düşünmekteyim.

BİR FÜTÜVvet BUYRULTUSU IŞIĞINDA HALİFE NASIR DÖNEMİ FÜTÜVvet ANLAYIŞI

ACCORDING TO A FUTUWWA DECREE IN
CALIPH NASIR FUTUWWA CONCEPTION



Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
Bozok Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
ip-66@hotmail.com



Özet

Fütüvvet teşkilatı Abbasi halifesı Nâsır-Lidînillâh tarafından devletin zafiyetini ortadan kaldırmak, nüfuzunu artırmak, merkezi otoriteyi güçlendirmek, asayıtı tekrar temin etmek ve özellikle de diğer Müslüman hükümdarlar ile olumlu siyasi ilişkiler kurmak amacı ile bir araç ve devletin kurtuluş reçetesи olarak görülmüştür. Bu bağlamda o, 583/1187 yılında bu teşkilata girmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz hususiyetler çerçevesinde bu teşkilata intisabi düşünen Nâsır-Lidînillâh elbette bu teşkilatin basit bir üyesi olmayacaktır. Nitelik o, zamanla teşkilati kontrolü altına almış, ona yeni bir düzen vermiştir. 604/1207 yılından sonra ise Nâsır-Lidînillâh sadece Bağdat fitâyâsının kiblesi değil bütün Abbasi diyarı fitâyâsının önderi konumuna yükselmiştir. O, Fütüvvet teşkilatını yeniden düzenlemeye bağlamında bir dizi uygulamaların altına imzasını atmıştır. Bütün fütüvvet üyeleri için tartışılmaz bir şekilde uyulma zorunluluğu olan buyrultu yayunlamak bu uygulamalardan birisidir. Bu bağlamda, 604/1207 yılında halifeden emriyle bir buyrultu kaleme alınmıştır. Bu buyrultuya göre, seçkin kişilerin ve emirlerin girmeye can attığı Fütüvvet teşkilatında Refik ve Kebir gibi unvanlar kullanılmaktadır. Hz. Ali'nin pir olarak kabul edildiği belirtilmekte ve bütün üyelerin onun örnek ahlaki ile ahlaklanmalarının gerekliliğinin altı çizilmektedir. Fütüvvet kurallarına uymanın zorunluluğu bir kez daha vurgulanmakta bu kuralların aksine hareket edenlerin reisleri tarafından cezalandırılacakları açıklanmaktadır. Teşkilattan çıkarılması gerekenlerden giymiş oldukları şalvarın tekrar istenmesi hakkında bilgiler verilmektedir. Sunmayı düşündüğümüz tebliğimizde kısa sunumlar yaptığımız söz konusu buyrultuda geçen bilgilere göre Nâsır-Lidînillâh dönemi Fütüvvet yapılanması hakkında bilgiler vermeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvet, Nâsır-Lidînillâh, Fityan, Refik, Sâhibu'l-ahzâb.

Abstract

The organization of the *Futuwwa* was seen as a measure of salvation by a means and a state aimed at abolishing the weakness of the state by the Abbasid caliph Nasir-Lidînillah, strengthening the central authority, strengthening the central authority, establishing positive political relations especially with other Muslim rulers. In this context, he entered this organization in 583/1187. Of course, Nasir-Lidînillâh who considers this organization consciousness within the framework of the characteristics mentioned above will not be a simple member of this organization. As a matter of fact, he took over the organization in time and gave it a new order. After 604/1207 Nasir-Lidînillâh rose to the position of leader not only



qibla of Baghdad youth (fityan) but also the entire Abbasid land youth. He published a series of decrees in the context of reorganizing the Futiwwa organization. One of these decrees which must be obeyed unquestionably for all the members of the futiwwa was received in 604/1207. According to this decree, the names such as Refik and Kebir are used in the organization of Futiyyvet, where the elite people and their orders are willing to enter. It is stated that Hz. Ali is accepted as a pir, and the necessity of all members to be moralized by his exemplary ethics is underlined. The obligation of conforming to the rules of Futiwwa is once again emphasized, and contrary to these rules, it is explained that those who act will be punished by their chiefs. The Informations is given about the recall of the shalwar they wore as they should be removed from the organization. In our notice we aim to give informations about the structuring of the futiwwa in Nâsîr-Lidînîllâh period according to the informations on this decree.

Keywords: *Futiwwa, Nâsîr-Lidînîllâh, youth (Fityan), companion (Refik), Sâhibu'l-ahzâb.*

GİRİŞ

Muktedir halifeler dönemine geri dönüş bağımlı Abbasi halifeleri için her zaman amaçlanan bir hedef olmuştur. Bu bağlamda pek çok Abbasi halifesinin hedefi gerçekleştirmeye uğrunda faaliyet göstermiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin içine düşüğü zaafiyet bu fırsatı Abbasilere büyük oranda sunmuştur. Müsterşid-Billâh (512-529/1118-1135), Râşîd-Billâh (529-530/1135-1136) ve özellikle Mükteffî-Liemrillâh (530-555/1136-1160) gibi halifeler Irak Selçuklu boyunduruğundan Abbasi Devleti'ni kısmen de olsa kurtarmışlardır.¹ İşte böyle bir atmosferde halife olan Nâsîr-Lidînîllâh'ın doğrudan hâkimiyeti altında Bağdat, Basra, Vâsit, Tikrit, Ahvaz ve Hille gibi şehirler bulunmaktaydı ve valiler bizzat halife tarafından atanmactaydı. Ancak İran, Azerbaycan gibi coğrafyalara hâkim olan Irak Selçukluları sultanları daha hâlâ halifeye hükümetmekte merkezde hutbeleri kendileri adına okutmaktadır.²

Hâkimiyet ve otorite anlamında yukardaki tablo ile karşı karşıya kalan Nâsîr-Lidînîllâh'ı siyasi konjonktür anlamında da çalkantılı bir dönem beklemektedir. Zira siyasi yapı bakımından paramparça bir durum arz eden İslâm dünyası batıdan Haçlı doğudan ise göçebe Moğol saldırılara karşı koyabilecek bir vaziyette değildi. Buna ilaveten halifeyi bekleyen bir başka tehlike daha vardı. Bu da Müslüman iktidarların dış saldırılara müdahaleden çok birbirleri ile mücadele halinde olmalarıydı. Selâhadîn Eyyûbî, Alâeddin Tekîş, Alâeddin Muhammed, Celaleddin Harezmşah, II. Tuğrul ve Cengiz Han gibi hepsi birbirinden kudretli şahsiyetler ile aynı dönemde yaşayan Halife

¹ Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 117.

² Fatih Güzel, "Halife Nâsîr li-Dinîllâh'ın Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları" *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3(1), s. 61.



Nâsîr-Lidînîllâh için İslâm dünyasını muktedir halifeler döneminde olduğu gibi güçlü bir şekilde Abbasi hilafetine bağlamak hiç de kolay olmayacaktı. Ancak onun müthiş zekâsı ve şahsi kabiliyetleri, gerek iç gerekse dış politikayı ve siyâsi oyunları çok iyi bilmesi³, her yönyle güçlü bir yönetim sergilemesi, Sünñî-İslâm düşüncesi dışındaki mezhep ve firkalarla anlaşma yoluna gitmesi⁴, güçlü bir istihbarat ağı kurması⁵ bu işte onun en büyük yardımcıları olacaktır.⁶

Halife Nâsîr-Lidînîllâh özellikle iç siyasette gerek sıradan gerekse aristokrat zümre arasında hâkimiyetini pekiştirecek ve onları ortak bir payda da bir araya getirecek bir başka argümana daha ihtiyacı olduğunu fark etmiştir. Bu öyle bir şey olmalydı ki, zikri geçen hususları yerine getirmenin yanında toplumdaki asayiş ve huzuru yeniden temin etmeli, gençleri ortak ve meşru bir zeminde birleştirmeli, onların enerjilerini daha olumlu işlere harcamalarının yolunu açmalydı.⁷ Her şeyden önemlisi iplerin halifenin elinde olacağı toplumsal bir yapılanmaya ihtiyaç vardı. Halife aradığı özellikleri fütüvvet yapılmamasında bulmuştur.

Fütüvvet ilk başlarda batılı anlamda bir çeşit şövalyelik yapılanması gibi görülebilir. Zira felsefi zemininde cesur ve yiğit olma anlamında gözünü budaktan sakınmama, toplumda ezilen kesime sahip çıkma gibi düşünceler vardır. Daha sonra İslâm tasavvufunun etkisi ile tarikatvâri bir yapıya bürünmüştür.⁸ Gelişim seyri açısından fütüvvetin cahiliye Arap toplumundaki fetâ anlayışının önce sufî anlayışla birleşerek tasavvûf fütüvvete daha sonra da esnaf kesimiyle birleşerek Ahiliğe dönüştüğünü söylemek mümkündür.⁹ Ortaçağ İslâm toplumunda şehirlerin, hızla büyüyerek kozmopolit bir yapı sergilemeleri üzerine değişimelere maruz kalması fütüvvet yapılanmasında da değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Ortak hayat sürme isteklerini bir nevi tatmin sadedinde bir araya gelen fityân grupları teoride kendilerini dindar ve tasavvuf ehli olarak ifade etseler bile filiyatta dini, ahlaki ve tasavvufi değerlerden uzaklaşan, serbest bir yaşam tarzını benimseyen, toplumun değil de kendi grubunun menfaatlerini ön plana çıkarılan yapılmalar haline gelmişlerdir. Tabiatıyla bu yapılmaların ekserisi, giderek toplumda huzursuzlukların ve anarşinin kaynağı durumuna gelmiştir. Fütüvvet yapılanmasını oluşturan fityân grupları ister tasavvufi yönü ağır basan gençlik yapılmaları isterse toplumsal düzeni tehdit eden

³ Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1969, s. 352.

⁴ Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Beşar Avad Maruf, Müessesetü'r-Risâle, XIII, Beyrut 2003, s. 690.

⁵ Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, s. 353-354; Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybeg, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut- Türki Mustafa, VI, Beyrut 2000, s. 193.

⁶ Halife Nâsîr-Lidînîllâh hakkında geniş bilgi için bkz: Güzel, *Nâsîr Li-Dinîllâh'ın Halifeliği ve Şâhiyeti*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2014.

⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nrş. J. R. Jewat, Chicago 1907, s. 280.

⁸ Sabahattin, Güllülü, *Ahi Birlikleri*, İstanbul, 1977, s. 30.

⁹ Ahmet Yaşar, Ocak, "Fütüvvet", *DÂ*, Ankara, 1993, XIII, s. 263



suç örgütleri olsunlar ellerinde bulundurdukları güçleri ve etki alanlarının genişliğinden ötürü merkezi otorite tarafından her zaman yararlanılmak istenen yapılar olmuşlardır.¹⁰ İslam tarihinde bu durumun bolca örneklerini görmek mümkündür. Ama bu örneklerin hiç biri Halife Nâsır-Lidinillâh kadar bu yapılamları organize, planlı ve etkili kullanmayı başaramamışlardır.

1. Nâsır-Lidinillâh’ın Fütüvvete Dâhil Olması ve Akabinde Teşkilatın Başına Geçmesi

575/1180 senesinde halife olan Nâsır-Lidinillâh iktidarının temel hedefini atalarının kudretli dönemlerine geri dönmek olarak belirlemiştir. Bu bağlamda o, Abbâsî halifeliğini her türlü iç ve dış baskından uzak, tamamen bağımsız bir iktidar haline getirmek için var gücüyle çalışmıştır. Onun gerek iç gerekse dış siyasetteki politikalarına bu çerçeveden bakmak gerekmektedir. Nâsır-Lidinillâh’ın fütüvvete dâhil oluşunun arka planında da yukarıda zikrettigimiz hedefin yattığı açıklıktır. Böylelikle o, tabiri caizse bir taşla birden fazla kuş vurmayı planlamıştır. Onun fütüvvete dâhil olması ve akabinde teşkilatın başına geçmesiyle birlikte devlet, başbozuk ve kendi başlarına hareket eden yapıları bir kontrol mekanizması altına almış olacaktı. Zira Bağdat ve çevresinde dolandırıcılık, hırsızlık ve cinayet gibi suçlara bulaşmış olan organize suç çeteleri türemiştir. Bu tür yapıların içerisinde birçok fityân grupları da vardı.¹¹ Bir reisin başkanlığında toplanarak organize bir şekilde hareket eden bu fityân grupları Bağdat’ın farklı mahallelerinde örgütlenmişler ve ele geçirdikleri bölgelerde hüküm sürmeye başlamışlardır. Toplum güvenliğini tehdit etmelerine rağmen iç bünyelerinde kendilerince geliştirdikleri birtakım ahlakî kurallara sahip olan bu yapılar Bağdat’ta meydana gelen illegal olayların pek çokundan mesuldüler. 578/1182 yılında Bağdat’a gelen Hemedân hâkiminin oğlunun Dicle kenarında kurduğu kampın basılması ve hâkimin oğlunun öldürülmesi¹² bu grupların illegal faaliyetlerinden sadece bir tanesi idi. Halifenin fütüvvete intisabı zikrettigimiz hususiyetlerin yanı sıra dağınık fakat güçlü olan bu fityân birliklerinin tek ve resmi bir çatı altında toplanması anlamına gelecek ve böylelikle iç siyaset ve güvenlikte devlet otoritesinin gücü ve etkinliği fazlasıyla artmış olacaktır. İç siyasette büyük oranda rahatlama sağlayan halife fütüvvete intisabı ve teşkilatın başına geçmesiyle birlikte birçok hükümdara fütüvvet şalvarını giydirecek ve devletin mânevî nüfuzunu artıracaktır. Fütüvvetin birleştiriciliği böylelikle İslam âlemindeki gerek mezhepsel gerekse siyasal her türlü parçalanmışlığı giderecek, onları halifeyi üzerinde yeniden bir araya getirecekti.¹³

¹⁰ Fityan gruplarının merkezi otorite tarafından kullanılmak istenmesi hakkında bkz: İsmail Pirlanta, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Şehir Eşkiyaları Ayyarlar*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2015.

¹¹ İbnü’s-Sâî, Ebû Tâlib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman, *el-Câmiî l-Muhtasar fi Unvâni t-Tevârih ve Uyûni s-Siyer*, nrş. Mustafa Cevad, Matbaatû’s-Sûryaniyye el-Katolikiyye, IX, Bağdat 1934, s. 228.

¹² Eyyubî, Muhammed b. Takîyüddîn Ömer İbn Şâhinşâh, *Mîzmârî l-hâkâik ve Sirrî l-Halâik*, thk. Hasan Hebeş, el-Hey’etü'l-Mîsriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, Kahire 2005, s. 203.

¹³ Abdülaziz ed-Dûrî, *İslam İktisat Târihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul 1991, s. 109.



Yukardaki görüşler muvacehesinde fütüvvete intisâb eden Halife Nâsîr-Lidînîllâh'ın bu teşkilata girdiği tarih konusunda farklılıklar vardır. Bu tarihi 578/1182 olarak verenler olduğu gibi¹⁴ söz konusu tarihi 583/1187 olarak belirleyenler de vardır.¹⁵ Hatta bu tarihi fütüvvvet ile ilgili belgelere dayandırarak 20-30 yıl sonrasında kadar götürenler de olmuştur.¹⁶ Onun bu kararı almışında süt kardeşi Rebib b. Rezin ve yakın dostu Muhammed b. Yahya'nın tavsiyelerinin de büyük bir payı olmuştur. Şöyledik, bu iki şahıs Bağdat'ın Ruh-hâsiyye fitâyân reisi Basralı Şeyh Abdülcebbar b. Salih'ten halifeye övgü ile bahsetmişler, o da Şeyh Abdülcebbar ve oğlu Yusuf ile tanışmak istemiştir. Bu bağlamda onlar halifenin sarayına davet edilmiştir. Halife onlarla görüştükten sonra fütüvvete intisap etmeye karar vermiş ve şeyhin elinden fütüvvet şalvarı giyerek teşkilata dâhil olmuştur. Bu seremoniden sonra halife şeyhi Abdülcebbar ve oğluna 500 dinar bağışlamış ve şeyhinin faaliyetlerini daha rahat yerine getirmesi için ona bir ribat yapmıştır.¹⁷

Halifeyi fütüvvete intisabı bu teşkilat için çok önemli bir kazanımdır. Zira yukarıda değindiğimiz gibi bu teşkilat mensupları resmi otoriteyi arkalarına almış olmaktadır. Ancak Nâsîr-Lidînîllâh'ın fütüvvete girmesi bu teşkilat içinde köklü değişimlerin olacağının da bir nevi habercisiydi. Halife fütüvvete giren sıradan bir şahıs gibi olamazdı. Olmadı da. Onun hedefleri, bu teşkilattan beklentileri vardı. Nitekim o, kısa bir süre sonra teşkilat içerisinde aktif olmaya ve teşkilata yeni vizyonlar vermeye başlamıştır. Çeşitli hükümdarlarla fütüvvet şalvarları ve hediyelerin gönderilerek onları teşkilata davet sürecinin başlatılması bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁸ 604/1207 yılına gelindiğinde ise halife, fitâyân gruplarının içerisinde düştükleri nâhoş halleri görünce teşkilatin başına geçme vaktinin geldiğini düşünmüştür. Nitekim konu ile ilgili bir kaynakta geçen ifadeler şöyledir: "Fütüvvet bölgeleri, şaşkın bir halde çöllere düşmüş, haktan sapmıştı. Batıllara sarılmışlardı. Dileklere yapmışlardı. Azgınlık yollarına girmişler, hidayet yollarından ayrılmışlardı. Fitnelerde bulunmak, bid'atlere sarılmak, hileler yapmak, düzenler düzmek için tevillere koyulmuşlardı. Onlara kötülük üst olmuştı. İçlerine sapıklık hâkim kesilmişti. Hileleri artmış, fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmış, bilgisizlikleri sağlamlaşmış, pekişmiş, ululanmaya, cedelleşmeye meyilleri kuvvetlenmişti. Bu hal Ulu Tanrıının, efendimiz, ulumuz, imamet şeceresine mensub, Peygamberlik bahçesinin (gülü) Abbas soyundan Tanrı halifesi, âlemler Rabbinin halifesi, Mü'minler imami Nâsîr-Lidînîllâh'ı seçip onun vasıtasiyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, alâmetlerini yükseltmesine ve

¹⁴ İbnü's-Sâî, *el-Câmîi'l-Muhtasar fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 222; Eyyubî, *Mîzmârî'l-hakâik ve Sîrrü'l-Halâik*, s. 112.

¹⁵ Zehebî, *Târîhu'l-Îslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, s. 690.

¹⁶ Ismet, Kayaoğlu, "Halife en-Nasır'ın Fütüvvete Girişî ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, XXV, 222.

¹⁷ Eyyubî, *Mîzmârî'l-hakâik ve Sîrrü'l-Halâik*, s. 112; Güzel, "Halife Nâsîr li-Dinîllâh'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları", s. 71.

¹⁸ İbn Bibi, *Selçuknâme*, Houtsma baskısı Leiden 1902, s. 220-227.



ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.”¹⁹ Artık o, bütün fityân gruplarının reisi Seyyidü'l-Fityân olmuştur.²⁰

Halife, Seyyidü'l-Fityân sıfatıyla tüm fityân birliklerini “el-Keşşâfe fi'l-İslâm”da bir araya getirmiştir.²¹ Bu öyle bir çatı idi ki, içerisinde her türlü düşünceyi barındırmaktaydı. Teorisyenliğini Şihabüddin Ömer es-Sühreverdi'nin üstlendiği bu yeni çatı yapı sayesinde Ehl-i sünnet ve Şia müntesipleri bir potaya getirilmeye çalışılmış, tasavvufi değerler fütüvvetin içerisinde sokulmuş, toplum içerisinde alt üst ayrimı yapılmaksızın unvanlı unvansız, zengin fakir, serseri kabadayı, sufi dünya sevdalısı değişik kategorilerdeki bireyler fütüvvet şalvarı giyip teşkilatlanmışlardır.²² Halifenin teşvikleri ile fütüvvete gönül verip bu teşkilatin müntesibi olan dönemin hükümdarlarına baktığımızda şu isimleri görmemiz mümkündür: Mısır Eyyûbî sultani Âdil, Cezire ve Ahlât hâkimî Eşref, Hama hâkimî Mansur, Halep hâkimî Zâhir, Şiraz Atabegi Sa'd, Gur sultani Şihabüddin, Anadolu Selçuklu sultanları İzzeddin Keykavus ve Alaaddin Keykubad.²³ İbnü'l-Mî'mâr'ın kaleme aldığı *Kitâbu'l-Fütüvvve isimli eserde geçen* bir Alman haçlı prensinin halifeye müracaat ederek fütüvvet libası istediği dair olan bilgi²⁴ halifenin, lideri olduğu fütüvvet teşkilatını gerek iç gerekse dış siyasette tanıtıp pazarlama konusunda ne kadar başarılı olduğunu en büyük kanıtını oluşturmaktadır.

2. Bir Fütüvvet Buyrultusu

Kaynaklardaki bilgileri dikkate alduğımızda buyrultu metninin Halife Nâsır-Lidinillâh tarafından yazdırılmasını şu şekilde özetleyebiliriz: Tarihler 604/1207 yılını gösterdiğinde halife artık fütüvvet teşkilatı içerisinde etkinliğini ve nüfuzunu arttırmış, kendisine bağlı birçok hükümdarı bu teşkilatın üyesi yapmış, bir anlamda teşkilatın tek otoritesi haline gelmiştir. Ona göre eski fütüvveti kaldırıp yerine yenisini koymayan zamanı gelmiştir. Halifeye istediği fırsatı bu yıl Kutafta Mahallesi'nde vuku bulan bir kavga ve akabinde ortaya çıkan kargaşa vermiş oldu. Kavga, Bağdat Alevileri içerisinde önemli bir konumu olduğu anlaşılan Fâhir el-Alevî'nin bir adamı ile Bağdat fütüvvetinin önemli simalarından İzzeddin Necâh eş-Şurâbî'nin adamı arasında çıktı. Kısa sürede büyuyen

¹⁹ İbnü'l-Mî'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Mekârim, *Kitâbu'l-Fütüvvve*, thk. Mustafa Cevad-Muhammed Takîyyüddin Hilâli, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1958, s. 63; Yukardaki ifadelerin bir benzeri olarak Nâsır-Lidinillâh'ın Tanrı tarafından Fütüvvet teşkilatının başına seçildiğine dair bir başka kaynaka geçen ifade şu şekildedir: “Fütüvvet bölküleri şaşkınlık halde çöllere düşmüştür, haktan sapmış, batıllara sarılmışlardır... Fütüvvet hükümlerindeki bilgileri azalmıştır. Bu durum Tanrı'nın Nâsır-Lidinillâh'ın vasıtasıyla fütüvveti yüceltip büyütmesine, alametlerini yükseltmesine ve ulu bir hale getirmesine dek böylece sürüp gitti.” (Harpotlu Nakkaş İlyasoğlu Ahmed, “Tuhfat al-Vasâyâ” (*İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı* içerisinde), İTO, Yay. İstanbul 2011, s. 188)

²⁰ İbnü's-Sâî, *el-Câmiîü'l-Muhtasar fi Unvâni t-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 222.

²¹ Neşet, Çağatay, “Fütüvvet Ahi Müessesesinin Mensei Meselesi II”, *A.Ü.I.F.D.*, 1952, sa. I, s. 75.

²² Güzel, “Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları”, s. 72.

²³ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1985, VIII, s. 513.

²⁴ İbnü'l-Mî'mâr, *Kitâbu'l-Fütüvvve*, s. 70.



olaylar teşkilatın diğer grupları arasında da yayıldı. Ölümlü vakaların yaşanması kavganın halifeye intikal ettirilmesini de beraberinde getirdi. Nitekim halife, veziri Nasır b. Mehdî'ye olayların araştırılması ve gerekli işlemlerin yapılması talimatını verdi. Bu talimatın içerisinde, fütüvvet grupları başkanlarının toplanması ve yeni fütüvvet kurallarının işlendiği bir buyrultu hazırlanıp onlara okunması da vardı.²⁵

Divan katibi el-Mekîn Ebu'l Hasan Muhammed b. Muhammed el-Ganamî tarafindan kaleme alınan ve yine bu zat tarafından okunan buyrultunun metni şöyledir:

“Bismillahirrahmanirrahim

Kuşkusuz delil ve burhanlarıyla kesin olarak bilinmektedir ki, Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib fütüvvetin aslı, kaynağı ve onun üstün niteliklerinin ocağı ve doğuş yeridir. Güzel kuralları ondan beslenmiş, kolları ondan doğmuştur ve fityân başkasına değil yalnızca ona intisâp etmiştir. Refîk ve İhvân'ın ilişkileri onun peygamberle olan yüce kardeşlik erkanına uygundur.

Hız. Ali, tam fütüvveti ve üstün şahsiyetiyle şer'î cezaları bütün derecelerine göre uygular; her çeşit suçluları, suç, din ve mezhep farklarını göz önüne alarak cezalandırırı. Bu konularda kanunların emrinin ve öngördüğü cezaları yerine getirmede ihmâl göstermiyordu. Bu konuda Allah'ın emrine uyuyor, hukuk düzenini ve esasını korumaya çalışıyordu.

Hız. Ali iyi örnek olan öncekilerin yolundan gidiyor, Sahabenin dediklerinden ayrılmıyor. Ümmetten hiç birinin onu kınadığı alaya aldığı²⁶ ve uyguladığı cezadan dolayı tenkit ettiği duyulmamıştır.

Allah kimi Hız. Ali'nin makamına mirasçı kılmışsa, onun da dinin hükümlerinde onu örnek alması gereklidir. Fütüvvet de Hız. Ali'ye ulaşır. Onun güzel ahlâkına ve üstün seciyesine uyulması ve fiilleri örnek alınması gereklidir. Onun bu yönleriyle benzeri yoktur. Yaptığı işlerde fütüvvet ve şeriat bakımından ona karşı çıkan biri yoktur.

O (Emîrû'l-Mü'minîn Nâsîr-Lidînîllâh) yüksek, kutsal, peygamber ve imamlardan gelen merasimi koymuş, bunların doğruluk yönünden geçerliliklerini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Bunları o, Allah'ın dinine yardımcı olan peygamber ve imamlardan gelen, üstün, kutsal, yüce, ulu, şerefli, iyi hizmetleri yapmadı fütüvvete girenler için tespit etmiştir. Allah O'nun makamını yükseltsin, saltanatını ebedî kilsin, sözünü ve sancağını yüksek tutsun.

Bir Refîk bir kimseyi öldürürse-ki Allah insan öldürmeye ve kan dökmeye yasak etmiş ve şeriat da insan hayatını korumuştur- bu suretle o, Allah'ın “Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası ebedî olarak cehennemdir” ayetinde anılan günahkâr kimselerden olur. Fityândan birisi böyle bir suç işlerse bu anlaşılma diğeri onu terk edecekler ve mensup olduğu fütüvvetten çıkaracaklardır. Bu şahs görevini yapmayan refîkler arasında

²⁵ İbnü's-Sâî, *el-Câmîi'l-Muhtasar fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 223.

²⁶ Alay (istihza) kavramı için bkz: Mehmet Tözluyurt, “İstahza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Hakkında Bir Analiz”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.14, sa: 1, 2016, ss. 119-145.



sayılacaktır. Bu ceza “Bu onlar için dünyada bir utançtır ve ahirette de onlara büyük bir azap vardır” hükmü gereğidir.

Katili koruyan ve gizleyen, öldürme içinde ona yardım edip onu evinde barındıran her fetâyi Kebîri (büyüğü) terkeder, arkadaşlığı bırakır ve ondan uzaklaşır.

Kim kusurlu birini gizlerse, kusur işlemiş ve yanlış bir iş yapmış olur, kim kanunun kovduğu birini barındırırsa sapıtmış ve nefrine uymuş olur. Hz. Peygamber “kim, suç işleyen birini barındırırsa, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların laneti ona olsun. Allah ondan hiçbir bedel ve fidye kabul etmeyecektir” buyurmaktadır. Zulüm ve haksızlık yönünden öldürmekten büyük bir şey ve ondan ağır bir günah yoktur.

Fetâ eğer kendi grubundan bir fetâyi öldürürse fütüvvetten çıkar ve onun, “Tevrat’ta onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralar için kısas koyduk” ayeti gereğince kısasla cezalandırılması gereklidir. Kendisine itaat edilmesi gereken halifenin ülkesinde bir Refîk, fetâ olmayan birini, yardımcılardan veya divana bağlı birini öldürürse bu katil, grup sahibinin (Sâhibü'l-ahzâb) haremde ölümle cezalandırılır. Adeta o, büyüğü (kebîri) vasıtasiyla cezalandırılmış ve bu yüzden fütüvveti iptal edilmiştir. Her üstün (râcîh) feta katında, onun kısas ile cezalandırılması gereklidir.

Refîkler bunu bilsinler gereği ile amel etsinler ve işleri emredildiği üzere yürütsünler. Bu buyrultuda tayin edilen esaslara uysunlar ve Allah’ın izniyle bunu boyun eğerek karşılaşınlar.”

604 Yılı sefer ayının 9unda yazılmış olan bu buyrultu grup başkanlarından her birine, doğru 30 kişinin şahitliği ile teslim edilmiştir. Sonra her buyrultunun altına şu ifade yazılmıştır:

“Kul, uyulması gereken bu buyrultunun içeriğini ve ona boyun eğilmesi ve uyulması gerektiğini kabul etti. Fütüvvet ve şeriat yönünden bununla amel edilmesi gereklidir. İşte, gerçekçi fityânın işitilen ve anlatılan yaşayışlarından bilinen budur. Bu yüce buyrultunun içeriğine göre görev yapmayı üstlendim. Emredilen ve belirlenen hususlara aykırı birşey olursa, bunun bana bildirilmesi, grup sahibinin uygun görüceği tarzda bir ceza ile cezalandırılmam gereklidir. Allah (halifenin) devletini sağlamlaştırın ve sözünü yükseltsin. Falan oğlu falan bunu aynı tarihte yazdı.”²⁷

Ashabu'n-Nebeviyye, Fityânü's-Sünne, Ayyârûn, Fityânü's-Şia gibi²⁸ farklı anlayıştaki alt gruplara ayrılmış olan fityân gruplarını bir araya getirip bir düzene koymayı amaçlayan, onları ahlakî ve dînî bir çerçeveye içerisinde alarak mezhepler üstü bir birlik ve beraberliği gaye edinen halife bu buyrultu ile toplumda hâkim olan bütün cereyan ve düşünceler akımlarını kendi hakimiyeti altında toplamaktaydı. Nâsîr-Lidinillâh söz konusu buyrultu ile fütüvvetin aslı ve kaynağını bir kez daha tanımlamış, fütüvvet nizamının

²⁷ İbnü's-Sâî, *el-Câmiî 'l-Muhtasarî Unvâni t-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, IX, s. 223; Kayaoğlu, "Halife en-Nasîr'ın Fütüvvete Girişî ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", s. 224-225.

²⁸ İbnü'l-Mî'mâr, *Kitâbu'l-Fütüvvâ*, s. 50.



teşkilatlanmasını yeniden yapılandırmıştır. Kendisini bütün fityân gruplarının başı ilan eden halife kendisine tabi olmayan bütün fütüvvet gruplarını illegal olarak ilan etmiştir. Halifenin başlarına geçmesiyle devlet desteğini arkasına alan bir yapılanma haline gele-rek görünüşte daha da güçlü ve etkin bir hâl alan fityân grupları aslında özgürlüklerini ve kendilerine özgü kimliklerini yitirmiş bir duruma gelmişlerdir. Bundan sonra onlar artık tek tip ve tek renk bir görünüm arz etmek ve resmi otoritenin doğrularını kabul etmek zorunda kalacaklardır.

Buyrultu metni fityân grupları içerisinde nasıl bir hiyerarşi olduğunu anlatması bakımından da önemlidir. Refîk, İhvân, Kebîr, Sâhibû'l-hîzb veya Sâhibû'l-ahzâb gibi unvanlar bu gruplar içerisinde kullanılmaktadır. Metinden anlaşıldığı kadariyla Refîk herhangi bir fityân grubu fertlerinden kıdemli olanlar için kullanılırken Kebîr, Sâhibû'l-hîzb veya Sâhibû'l-ahzâb terimleriyle yönetici kesimler kastedilmektedir. Fütüvvete giriş ve çıkışların şalvar giyilerek veya çkartılarak olduğu yine bu metinden anlaşılan diğer bir husustur.

Metinde geçen müntesiplerin uyması gereken kurallara bakıldığından daha çok haksız yere kan dökülmesinin ve ölüm olayının önüne geçirilmesi için çaba harcandığı anlaşılımaktadır. Bu durum, o dönem toplumundaki bir sorunu gözler önüne sermek ve buna çare bulmak olarak açıklanabilir. Fütüvvet anlayışının tamamen bozulduğu, müntesiplerin de toplumun başına bela olduğu bir dönemde halife bu buyrultuya fityân gruplarına yeni bir ayar vermeye çalışmaktadır.

Halife Nâsîr-Lidînîllâh'ın fütüvvete intisap edip daha sonra bu teşkilatın başına geçmesi pek çok seçkin kimsenin ve sıradan vatandaşın fütüvvet kurumuna rağbet etmesini de beraberinde getirmiştir. Halifenin otoritesini tanıyan birçok hükümdar bazen kendi istekleriyle bazen de halifenin teşvikiyle fütüvvete intisap etmeye başlamışlardır. İşte bu buyrultu onlar için de bir yol haritası mesabesindedir.

Buyrultu metni Halife Nâsîr-Lidînîllâh'ın fütüvvetin kaynağı olarak Hz. Ali'yi kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Bu durum birçok tarihçinin halifenin mezhepsel tercihini anlama noktasında farklı düşünmelerine sebebiyet vermiştir. Kimileri onu Şîflîkle itham etmişler kimileri de bu tespite karşı çıkmışlardır. Bu konuda günümüz araştırmacılarından Fatih Güzel'in tespitleri konun anlaşılmasıında bize yardımcı olmaktadır: "...Hilafet konusunda Abbâsîler ve Ehl-i Beyt çoğu zaman mücadele halinde idiler. Abbâsîler kendilerine rakip ve tehdit olarak gördükleri Ehl-i Beyt'i daima baskı ve kontrol altında tutma ihtiyacı duymuşlardır. Durum böyleyken bir Abbâsî hilafesinin kendi hilafetini inkâr etmeden Şîî olamayacağı açıklıktır. Çünkü Şia'nın en temel akidelerinden biri de hilafetin Ehl-i Beyt'e ait olduğu inancıdır. Bütün bunlar göz önüne alındığında Halife Nâsîr-Lidînîllâh'ın fütüvvet silsilesini Hz. Ali'den başlatmasındaki amacın itikadî olmaktan öte siyasi olduğu ortaya çıkmaktadır. Halife Nâsîr-Lidînîllâh İslâm dünyasının iki büyük itikadî mezhebi Ehl-i Sünnet ve Şia'yı kendi şâhsında birleştirme çabasındadır. Büyülece Halife Nâsîr-Lidînîllâh'ın hilafeti hem farklı mezheplere müntesip olan insanların nezdinde meşru olacak hem de halife, onları hilafeti tehdit eden dış güçlere karşı sevk



edebilme imkânına sahip olacaktı.”²⁹

Buyrultu metni iyice tetkik edildiğinde halifenin kutsandığı ortaya çıkmaktadır. Zira o, Allah tarafından Hz. Ali'nin makamına mirasçı kılınmış, yüksek, kutsal, peygamber ve imamlardan gelen merasimi koymuş, bunların doğruluk yönünden geçerliliklerini artırmış, temellerini sağlamlaştırmıştır. Liderinin bu şekilde kutsanmış olması onun başında bulunduğu teşkilatın da Allah tarafından kutsanmış olduğu mesajını böylelikle doyayı da olsa müntesiplerine ulaştırmaktadır.

SONUÇ

Halife Nâsır-Lidinillâh bütün gayretlerine rağmen Abbasi devletini eski güçlü günlerine çıkarmayı tam manasıyla başarmış olamasa da uzun hilafet müddeti boyunca güçlü bir lider profili çizmiştir. Bu özelliğinin gereği güçlü bir toplumsal yapı oluşturabilmek için farklı düşünce ve inançtaki mezhep müntesiplerini bir araya getirmek için gayret sarf etmiştir. Toplumsal barışın sağlanması adına Nâsır-Lidinillâh, Sünnî tarihçilerin kendisini Şia taraftarı ilan etmeleri sonucuna götürecek icraatlar yapmaktan çekinmemiştir. Örneğin; Şia Mezhebi müntesiplerini devletin en üst mercilerinde görevlendirmiştir.

Halife Nâsır-Lidinillâh gerek iç gerekse dış siyasette kendi ayakları üzerinde duran bir Abbasi Devleti istediginden dolayı özellikle iç siyasette yukarıdaki cümlelere paralel olarak toplumun her kesiminin dâhil olabileceği, bir üst kimlik oluşturmak istemiş bu bağlamda da önce fütüvvet teşkilatına girmiş daha sonra bu teşkilati yeniden tanzim etmiştir. Böylece Halife söz dinlemez bir durum arz eden fitâyân gruplarını murakabesi altına almış ve böylelikle iç siyasette gücünü artırmıştır. Devletleri yöneten hükümdarlarda dâhil olmak üzere artık toplum içerisinde alt üst ayrimı yapılmaksızın unvanlı unvansız, zengin fakir, serseri kabadayı, sufi dünya sevdalısı değişik kategorilerdeki bireyler fütüvvet şalvarı giyip teşkilatlanmakta böylelikle Fütüvvetin piri Halife Nâsır-Lidinillâh'ın otoritesini tanımlayıcıdır.

Halife Nâsır-Lidinillâh, Fütüvvet teşkilatını yeniden düzenleme bağlamında bir buyrultu yayımlamıştır. Tebliğimizde geniş olarak değerlendirdiğimiz bu buyrultu metninde vurgulanan hususlardan bir kaçını şu şekilde vermek mümkündür: seçkin kişilerin ve emirlerin girmeye can attığı Fütüvvet teşkilatında Refik ve Kebir gibi unvanlar kullanılmaktadır. Hz. Ali'nin pir olarak kabul edildiği belirtilmekte ve bütün üyelerin onun örnek ahlaklı ile ahlaklanmalarının gerekliliğinin altı çizilmektedir. Fütüvvet kurallarına uymanın zorunluluğu bir kez daha vurgulanmakta bu kuralların aksine hareket edenlerin reisleri tarafından cezalandırılacakları açıklanmaktadır. Teşkilattan çıkarılması gerekenlerden giymiş oldukları şalvarın tekrar istenmesi hakkında bilgiler verilmektedir.

²⁹ Güzel, “Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları”, s. 72-73.



KAYNAKÇA

- Bozkurt, Nahide (2013). *Abbasiler*, İstanbul: İsam Yayıncıları.
- ed-Dûrî, Abdülaziz (1991). *İslam İktisat Târihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul.
- Eyyubî, Muhammed b. Takiyyüddin Ömer İbn Şahinşah (2005). *Mizmâri'l-hakâik ve Sirru'l-Halâik*, (Kahire): thk. Hasan Hebeş, el-Hey'etü'l-Mîriyyeti'l-Âmmeli'l-Kitâb, s. 203.
- Güllülü, Sabahattin (1977). *Ahi Birlikleri*, İstanbul.
- Güzel, Fatih (2014). *Nâsır Li-Dinillâh'in Halifeliği ve Şahsiyeti*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güzel, Fatih. "Halife Nâsır li-Dinillâh'in Abbâsîlerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları" *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3(1), s. 61.
- Harputlu Nakkaş İlyasoğlu Ahmed (2011). "Tuhfat al-Vasâyâ" (*İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilati* içerisinde), İstanbul: İTO. Yay.
- İbn Bibi (1902). *Selçuknâme*, Leiden: Houtsma baskısı.
- İbnü'l-Cevzî (1907). *Mir'âtü'z-Zamân*, Chicago: nşr. J. R. Jewat.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (1985). *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve 'l-Ümem*, Beyrut: thk. Süheyî Zekkâr, Dâru'l-Kütüb, VIII, s. 513
- İbnü'l-Mi'mâr, Şeyh Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ebî'l-Mekârim (1958). *Kitâbu'l-Fütüvvve*, Bağdat: thk. Mustafa Cevad-Muhammed Takiyyüddin Hilâli, Mektebetü'l-Müsennâ.
- İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Taceddin Ali b. Enceb b. Osman (1934). *el-Câmiü'l-Muhtasar fi Unvâni't-Tevârih ve Uyûni's-Siyer*, Bağdat: nşr. Mustafa Cevad, Matbaatü's-Süryaniyye el-Katolikiyye, IX, s. 228.
- İsmet, Kayaoğlu (1981). "Halife en-Nâsîr'in Fütüvvete Girişî ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, 222.
- Neşet, Çağatay (1952). "Fütüvvet Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi II", *A.Ü.İ.F.D.*, sa. I, s. 75.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1993). "Fütüvvet", *DIA*, XIII, s. 263, Ankara.
- Pirlanta, İsmail (2015). *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları Ayyarlar*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybeg (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut: thk. Ahmed Arnavut- Türki Mustafa, VI.



Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (1969). *Târîhu'l-Hulefâ*, Kahire: thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid.

Tözluyurt, Mehmet (2016). “İstahza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Hakkında Bir Analiz”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.14, sa: 1, s. 119-145.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (2003). *Târîhu'l-Îslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Beyrut: thk. Beşar Avad Maruf, Müessesetü'r-Risâle, XIII.

TİCARETTE YERGİ VE ÖVGÜ: ESNAF DESTANLARI ÖRNEĞİ

**PRIDE AND RIDICULE: EXAMPLES OF TRADE IN THE
LEGENDS**



Prof. Dr. İsmet ÇETİN
Gazi Üniversitesi
Gazi Eğitim Fakültesi
icetin@gazi.edu.tr



Özet

Âşık tarzı edebiyat geleneğine içinde kabul edilen destan türü şiir, konusunu hayatın her alanından almaktadır. Destanların işlediği konulardan olan esnaf destanları, Türk toplumunun ticaret hayatını, ticarete bakışını ve ticaret erbabını anlatmaktadır. Destan konulu çalışmalarda “Esnaf ve İş Destanlar” olarak sınıflandırmada yer alan bu tür, işlediği kesimi bütün yönleriyle işler. İyi ve olumlu yönlerini;

*“Esnaf dilberini eyledim seyran
Her birisi benzer melek simaya
Görenlerin aklı olur perişan
Aferin onları doğuran anaya”*

misralarında olduğu gibi övgü dolu misralarla işlerken, hile yapan, ticaret ahlakına uymayan esnafı da Ruhsatî’nin;

*Ölçtiün özeni, özeni
Bana eyledin düzeni
Yerin katıran kazanı;
Düşesin, Seyit Efend
misralarında olduğu gibi yermekle kalmaz beddua da eder.*

Anahtar Sözcükler: Yergi, Övgü, Esnaf Destanları

Abstract

Epic poetry accepted as belonging to the romance genre of the literary tradition takes various aspects of life as its theme. The legendary tales centred around the life of fabled tradesmen tell us something of trading life and the general views on commerce within Turkish society, as well the deep proficiency of mercantile culture. Such works are classed as ‘Merchant and Trade Legends,’ and the segment finds a home in this category in every way. In good and positive ways;

“I was captivated by the trademen on a jaunt See their every angelic visage Be you wise or wretched Hail their being born of this world”

Whilst these lines are full of praise, Ruhsati doesn’t fail to follow such lauds with notes on the artisans’ sly, unethical nature; ”You measured with care And made the measure of me The jackass takes all You’ll get there in the end, Said Efendi”

The poet goes on to vilifying and even curse them to God.

The edict, along with the epics which qualify as belonging to romance



literature which incorporates the themes of trade, merchants, and commercial codes reflect the code of the Sufi guild.

Keywords: *Pride and Ridicule Trade in the Legends.*

Sanatçı içinde doğduğu veya içinde yaşadığı toplumun genel kabulleri, norm ve değerleri içinde yetişen; yaşadığı sosyal çevreden edindiği bilgi ve tecrübeleri yorumlayıp kendine göre yeniden biçimlendiren ve estetik bir tarz kazandırmak suretiyle yeniden topluma gönderen kişidir. Bu yönüyle sıradan olmayan sanatkâr, gördüklerini, duyduklarını, edindiklerini yeniden topluma aktarırken kendince eğiticilik görevini üstlenir, toplumu bilgilendirme çabasına da girer.

Âşık tarzı edebiyat geleneğinin temsilcileri olan âşıklar da içinde kendi yetişikleri çevrede sanatkârların fonksiyonlarını üstlenirler. Daha da ötesi, geleneğin bağılandığı dinî/mistik düşünce; âşıkların kendilerine kutsallık atfetmeleri veya toplum tarafından öyle görülüp kabul edilmeleri münasebetiyle verdikleri eserlerdeki eğitici-öğretimci yön oldukça zengindir. Ferdi konuların yanında toplumsal konular oldukça fazladır.

Toplumun geleneksel yapısını yakinen bilen, o yapı içinde yetişen âşıklar, kendilerini toplumun lideri, aydınlatıcısı, adeta eğitimcisi gibi de görmektedirler. Bu yönüyle temayüz eden âşıklar, birinci derecede içinde yaşadıkları toplumun norm ve değerlerini, genel kabullerini bilir, davranışlarını buna göre düzenlerken, olmasını ister. Bunun için kimi zaman gördüğü güzel, olumlu, iyi davranışları ve bunları sergileyen kişi veya grupları över; bunun ziddi hareket eden fert veya grupları ise yerer. Bu aynı zamanda sosyal tenkittir.

Türklerin İslâmiyet’i kabulleriyle birlikte toplumsal yapının dinamizmini sağlayan kurumları yeni kabul edilen dinin esaslarına göre yeniden şekillenmiş, kuralları yeni inanç sisteminin kurallarına göre düzenlenmiştir.

Bozkır medeniyetini yaşayan Türk toplumunun yerleşik hayatı geçme süreci, Batı'ya doğru akan büyük Türk gruplarının yaşadığı hareketli hayat tarzı, yeni tanıılan yerleşik İran ve Bizans/Roma devlet ve toplum yapısı, Arap-İslâm medeniyet dairesi ile İslâmî tasavvurlar Türk toplumunun yeniden teşkilatlanmasını gereklî kılmıştır. Bu teşkilatlanmanın temelinin de dönemin zihniyetine, dolayısıyla zihniyeti belirleyen inanç yapısına bağlandığını belirtmek gerek. Zira toplumun sözcüleri konumunda olan sanatkâr şahsiyetler, ozan-baksı geleneğinin temsilcileri, yeni dinin kabulleri gereği yerlerini toplum tarafından “halk velîleri” olarak kabul edilen ‘bab/baba’lara bırakırlar. Köprülü bu velileri Türk ‘kam-ozan’larını İslâmlaşmış şekli olarak kabul eder (Köprülü, 1966: 19; Çetin, 2007).

İslâmiyet'in Asya'da yayılmaya başlaması, uşuz bucaksız Türk coğrafyasında hareketli bir hayat yaşayan Türk toplumu, yeni inanç sisteminin cazibesi, özellikle hayatları çevresinde muhtelif anlatıların oluşturduğu lider şahsiyetler, İslâm dünyasından gelen öncü dervişler sayesinde İslâmî tasavvuf düşüncesini tanımlılar ve yeni hayatlarını bun-



ların öncülüğünde yeniden şekillenen aydın-sanatkârların belirlediği prensiplere göre tanzim etmişlerdir. Çünkü “10. asırdan beri- tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkîbe ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile yayılmıştı. Ritmik melodili ilahîler, heyecan verici mistik şiirler okuyan, Allah rızası için halka dua eden, cennet bahçelerinin ve Allah aşkınnı yollarını gösteren “Bâb” veya “Ata” unvanlı ile anılan dervişler, Türkler tarafından dinî bir kutsiyet verdikleri kadim zamanların kam ve mistik ozanlarına, esrarengiz güçlere sahip olduklarına inanılan baksılara benzeterek kabul ediliyorlardı” (Bice, 2016: 34). Türkistan’da kitlelerin çevresinde toplandığı Çoban Ata, Arslan Bab, Şaşkı Aziz, Korkut Ata gibi ata veya baba sıfatlı şahsiyetlerin Türkiye başta olmak üzere Batı Türk dünyasında Geyikli Baba, Barak Baba, Koyun Baba, Otman Baba, Emrah Baba gibi isimler veya şeyh, dede, baba gibi sıfatlarla din-tarikat uluları bu geleneğin devamlılığına işaret etmektedir. 11. Yüzyıldan itibaren özellikle fakihler, şeyhler, meddahlar, abdallar, şâirler ve dedelerle 16. Yüzyılda Âşık tarzı edebiyatın teşekkülüne kadar gelen toplumu bilgilendirmeye, aydınlatma ve bilinçlendirmeyle kendilerini görevli kılan şahsiyetler, bu dönemden itibarin yerlerini âşıklara bırakırlar.

Karahanlılar döneminde kaleme alınan Kutadgu Bilig ve Atabetü'l-Hakâyık yazılı dikilleri dönem ve daha sonraki nesillerin olması gereken İslâmî -ahlâkî umdeleri vaaz ederler.

Atabetü'l-Hakayık'ta Edip Ahmed Yüknekî;

*Edip Ahmed atum, edeb pend sözüm Edip/Ahmed adım edeb ve nasihat sözüm
Sözüm munda kalur barur bu özüm/Sözüm burda kalır vücadum gider*

Mîsralaryla ahlâkın önemini vurgular. Bu ifadeler daha sonraki yüzyıllarda gelen şiir dünyası, dolayısıyla şâirlerin fîkrî yapısının da temelini oluşturacaktır.

Türk toplumunda daha çok esnaf teşkilatı olarak kabul edilen Ahilik kurumunun ahlâkî temelleri, belki de fetanın Türk toplumu tarafından tanınmadığı dönemlere, genel Müslüman toplum ahlâkî prensipleri olarak benimsenmiş olmalı. Zira Kutadgu Bilig'de toplum-esnaf-idareci münasebeti şu mîsralarla ifade edilmektedir:

*Munında basası satıcı-turur/ Bundan sonra gelenler-satıcılardır
Satış birle tınmaz asıçı-turur/ Bunlar durmadan ticâret yapar ve kâr peşinde koşarlar
Ajun tezgînürler tırilgi tilep/ Akıl ve göntüllerini hep Tanrıya yönelikerek
Ögi köylü bütürü bayatka ulap/ Hayatlarını kazanmak için, dünyayı dolaşırlar.
Asığ yasta yinçge bolur kılıkları/ Kâr ve zarar konusunda çok hassas olurlar
Katılsa muni ked küdezip yori / Onlar ile iş görürken, bu hususa çok dikkat etmelisin
Ajun boldı erse töri öydisi/ Dünya yaratılılı beri bir töresi vardır
Kişike kişilik bolur belgüsi/ Bunun nişanesi de insanlığa insanlıktır
Kutadgu Bilig'de sadece esnaf/ticaret erbâbiyla değil, falcıdan hizmetçiye, tabipten*



hizmetçiye kadar toplumun her kesimiyle ilgili ahlâkî davranışları verilmektedir. Başlangıçtan itibaren gelen bu tür ahlâkî öğütler, Batı Türk toplumunda da hikemi eserler ile verilmektedir. A.Sırı Levend'in "Ümmet Çağı Ahlak Kitabı" diye adlandırdığı 11-15. Yüzyıl ahlâkî kitaplarçesitli dinî-ahlâkî kitaplar, fütüvvetnameler, Risaletü'n-nushiyye (Yücel, 2008) türü eserler, siyasetnameler, muhtelif mesneviler ile kişi ve topluma örnek davranışlarıyla yol göstericilik fonksiyonu gören gaza ve cenk kitapları, 16. Yüzyıldan sonraki dönemde Türk edebiyatına çeşitlilik ve zenginlik katan Âşık Tarzı edebiyat geleneğini büyük ölçüde etkilemiştir.

Âşık Paşazade'nin aktardığı Gâziyân-ı Rum, Bacıyan-ı Rûm, Ahiyân-ı Rum ve Abdalân-ı Rum ile Âşıkpaşazâde'nin zikretmediği Fakihler, daha önce Türk toplumunun genel ahlak prensipleri ile donatılmış teşkilatlanmış başta alplık olmak üzere bütün kurularıyla yeniden organizasyonun sağlanmasıyla oluşmuştur.

Toplumun örnek şahıs, kurum ve teşkilatlanmasında başat olan ahlâkî umde "erdem", İslâmî anlayışla toplumda yeniden şekillenmiş, toplumun olması ve olmaması; yapması ve yapmaması gerekenler feta teşkilatıyla tekrar hayat bulmuş, fütüvvetnâmelerde sık sık tekrarlanmıştır.

Kişi ve dolayısıyla toplumun erdemli olma hâli, bütün umdeleriyle, ahlâkî prensipler olarak fütüvvetnâmelerle geçmiş, madde madde, teferruatlı olarak İslâmiyet'i yeni kabul etmiş olan topluma verilmeye çalışılmış, toplumun bu ahlâkî umdeler çevresinde toplanmasına gayret edilmiştir.

Bilindiği gibi sadece feta teşkilatına mensup olanların değil toplumun ahlâkî düsturları olan fütüvvetnâmeler birinci derecede ahlîğin tüzüğü mesabesinde olan eserlerdir. Bu eserlerde sadece Türk toplumundaki ticaret erbabını değil, Doğu-Batı ticaret yollarını kontrol eden Selçuklulardan itibaren Türk devletlerini düşünmek gerek. Ticaret erbabından kervan konaklama yerlerinde verilen hizmetler, ticaret yollarının korunması, vergi-lendirme, standardizasyon gibi birçok alan ve bu alanda bulunan gruplar, Ahilik prensiplerine, dolayısıyla Türk-İslâm ahlakına sahip olmalyıdılar. Ahlâkî prensipler yapısı ve yapılmaması; olması ve olmaması gereken iş ve fiiller şeklinde ayrı ayrı ayrılmakta; bunların kayağı ise Kuran-ı kerim ve hadislere bağlanmaktadır.

Ahilikte genel prensipler; toplumun kendi içindeki dayanışması, kişinin nefsine esir olmaması, bilgi ve bilginlere itimat, bencillik ve kibirden uzak durulması, insan hürriyetine önem verme ve kanaatkârlık, merhamet, saygı, alçak gönüllülük, yenileşme ve yeniliklere açık olma, irade sahibi olma, dürüstlük, namuskârlık, yalan söylememe, ibadetlerini aksatmama, yemek adabını bilme gibi Müslümanca, insanî davranışlar olarak özetlenebilir.

Ahi ocaklarında verilen bilinç; "Tanrı'dan başkasına kul olmamak" bilincidir. Dolayısıyla insan kendi vicdanıyla hareket eder ve yapıp ettikleriyle Tanrı'ya karşı sorumludur. Zira insan iradesi başkasına teslim edilmez, edilemez. Fütüvvet, kâinatin sahibine kul olabilmek için, kâinattan ve içerisindeki her şeyden hür olmak, kimseye kul olmamak için az şeye razi olabilmek ve kanaatkâr olabilmektir.



İnsan hürriyeti üzerine bina edilen Ahilik kurumu, toplumun geneline şâmil olmakla birlikte birinci derecede iş ve ticaret erbabının oluşturduğu birliklerin prensipler manzumesi olarak görülmektedir. Çünkü ahi teşkilatlarına sanat, meslek ve ticaret erbabı olanlar girebilmekteydi. Bu da daha discipline edilmiş bir kesim, daha kolay denetlenebilir grup veya gruplar bulunmakla aynı zamanda otokontrol da kolay sağlanmaktadır.

Ahi birliklerinin birçok fonksiyonu yanında ticaret, sanat ve meslekî alanlar ile bunları icra edenlerin denetimi; ticaret erbabı ile müsteri; ticaret erbabı ile devlet arasındaki ilişki, üretim kalitesi, fiyatlandırma gibi fonksiyonları da bulunmaktadır.

Ticaret erbabı-müsteri ilişkisi toplumun en fazla dikkatini çeken konu olmalı ki, bütün ahlâkî umdelere, ahi birliklerinin yaptırımlarına rağmen problem görülmektedir. Zira âşıklar u problemleri ya doğrudan, ya dolaylı olarak dile getirmektedeler.

Ahi birlikleri, zaviyeler, mensuplarının eğitimiyle sorumludurlar. Onlara yapacakları işleri öğretir, yamak, çırak, kalfa ve ustalığa kadar olan bütün süreçlerde sıkı bir denetimle olur ve her mesleğin kendi erbabı yetiştirebilir.

Âşık Ömer'in misralarında ifade edildiği gibi herkesin kendi işini yapması yukarıda ifade ettiğimiz daha önce kaleme alınan ahlak kitaplarında vaaz edildiği gibi bir işin ehli tarafından yapılması, bir işin ahengini, insicamını da sağlar. Her meslek ancak onu yapan ustası, mütehassisiyla güzelleşir:

*Yaycılara boynuz okçuya yelek
Arayıcıya kalbur uncuya elek
Deryaya kalyon sulara kelek
Hekimlere hokka ne güzel uymuş*

Ancak böyle olması gerekip her zaman kedi mesleğini icra etmez. Bildiği veya yapabildiği değil, daha çok kazanç elde edebilecekini zannettiği başka bir iş yapar. Ticaret ahlakına, özellikle Atabetü'l-Hakayık'ta belirtildiği gibi genel ahlak kurallarına ve dolayısıyla Ahilik prensiplerinde "kanaatkârlığa" mugayyir olan bu davranış âşıkları tarafından tespit edilip dillendirilir.

*Ustalar yapıyı tersine yapar
Esnaflar işine hiyleler katar
Zamâne kadısı altuna tapar
Doğru hak şeriat sürülmeyecektir (Sakaoğlu, 2004: 639)*



Yaşadığı dönemin bozukluklarını dile getiren Âşık Ömer, sanatkâr ve esnafın hilelerini, zaaflarını;

*Bez esnâfi mât kıymetli taşa
Haffaflar da yüz elli der on beşe
Kuyumcular bakakalur gümüşe
Boncuk da olsa satar mercan deyü* (Elçin, 1987: 53)

Ahiliğin prensiplerinden esnaf ahlakından biri herkesin kendi el emeğiyle kazanması, el emeğiyle kazanılan rızıkın halel olduğunu Hz. Muhammed'in; “Hiç kimse el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir” hadisine dayandırılan bu anlayış, toplumsal davranış kodlarından olup âşık şiirinde;

*Helal kazanan Hakkın emri
Ne müsrif ol nede cimri
Birazda düşün yarını
Çalış komşularım çalış*
mîsrlalarıyla ifade edilir.

Yine; “Doğru sözlü ve kendine güvenilir tacir, (Ahirette) peygamberler, siddikler ve şehitlerle beraber bulunacaktır” mealindeki isnat edilen dürüst olma hâli Talîbî’de;

*Damgalıdır hep kilolar gramlar
Helal kazancına siğmaz haramlar
Bu şehirde doğruluğu görenler
Talîbî der bir pazara uğradım* (Kaya, 2005: 195-197)
ve Veysel’de;
*İstemezdi alış verişte senet
Kafalara yerleşmezdi ihanet
Ne zina olurdu ne çapkin evlat
İşte hile sözde yalan olmasa*

...

*Tamuda olmazdı kullara ceza
Olsa temiz ahlâk ve hisn-i rıza
Hiç Şüphe girmezdi gönüle göze
İşte hile sözde yalan olmasa*

mîsralarıyla ifade edilirken, ticarette doğru söylemeyenler, dürüst olmayanlar, “Tüccar kazançlı, karaborsacı işe mel’undur”“ mealine atıfla karaborsacılardır Kemalî Bülbül’ün mîsralarında zemmedilir:



*Ne Hak'tan korkarsın ne de kanundan
Vurgunu vurursun şundan ve bundan
Eşkiya uslandı sen de bir uslan
Yoksa görme rahat karaborsacı* (Köktürk, 2011: 111-112)

Sanat ve ticaret hayatında her meslek grubunun kendine mahsus özelliği bulunmaktadır. Bu özellikler esnaf destanlarında çok sık zikredilmektedir.

Ruzî'nin Esnaf Destanında, dönemin esnafını, özelliklerini, meziyet ve zaflarını tek tek anlatılmakta, esnafın toplum içindeki mevkii hakkında da düşüncelerini ifade etmektedir.

*Pazar âlemini dolaşan aşık
Meyl eder esnaftan bir dilribaya
Sen de sev birini tab'a muvafik
Merakin var ise ahz u i'taya*

...

*Kâğıtçı güzeli eser-i cedid
Beyaz çehresinde yazılı ümid
Gamgama satarken gösterir divid
Katlanır aşkı öyle cefaya*

...

*Furuncu güzeli bir taze ekmek
Teknesi yanında hamurkâr gerek
Dakik işler yapar ayrılır kepek
Tuz-ekmek kadrini verir hebaya*

...

*Terzi güzelinin dikitiği dikiş
Muhabbet ipliği sökülmmez imiş
İğnesi başında biçimli gidiş
Giyinir kuşanır başlar edaya*

...

*Demirci güzeli bir yalın ateş
Ne örs yüreklidir ol mah-i dikleş
Körükler ocak istemez bir eş
Saçar kıvılcımlar ehl-i sevdaya*



...

*Hayırlı suluh ile dünya düzelsin
Alım satım her iş Hakk'a yönelsin
Otuz iki esnaf hep şevke gelsin
Rüzâyâ destanın çıkışın bahaya (Rûzî, 1925)*

Esnaf destanları, Ravzî'nin kaleme aldığı Edincik Şehrengizi gibi esnafi anlatan şiir veya destanların dışında meslek veya meslek gruplarını ayrı ayrı ayrı anlatan şiir/destanlar da bulunmaktadır.

Âşıklardan bazıları da her bir meslek grubuya ilgili ayrı şiirler kaleme alırlar. Âşık Kemalî Bülbül'ün Hamal Destanı, bir meslek grubu olarak hamallığın ve hamalın özelilikleriyle meziyetlerini anlatmaktadır:

*Cinsi insan adı hamal taşır mal
Bir ömür boyunca taşı ha taşı
Yok başka çaresi, başka ihtimal
Sirtına bağlanmış ekmeği aşır*

...

*Ekmek parasına sırtında yükü
Alnından akiyor ter koku koku
Mesleğe devamda uyumaz uykusu
Helal kazanç için sırtlanır taşı (Köktürk, 2011: 121)*

Türk sosyal hayatında genel olarak “boşa zaman harcama”nın mekânı olarak olumsuz algılanan kahvehaneler toplumda buluşma, görüşme; problemlerin tartışıldığı, konuşulduğu yerler olarak da kabul edilmektedir.

Kütahyalı Âşık Sırı'nın Kahveci Destanı bu türden eserdir:

*Arkadaş zemmetme kahvecileri
Kahvecinin bâzı iyisi vardır
Yedirir ekmeği kesmez çabayı
Harcın hesab etmez dayısı vardır

Ketm etmez ekmeği yedirir bütün
Yemen kahvesiyle kokulu tübüne
Düşünce gedigin ol alır satın
Söylenir âlemde yapısı vardır (Güler, 1999)*



Yaşadığımız dönemde ticaret kurallarının değişmesi, uluslararası alanda faaliyet gösteren büyük kuruluşların piyasaya hâkim olması, küçük ve orta ölçekli işletmelerin sıkıntıya düşmesine sebep olmuştur. Hûdaverdi Er, küçük ve orta ölçekli işletmelerin hâlini şu misralarla anlatmaktadır:

*Keşke görmezeydim perişan hali
Büyük sermayeye av olmuş esnaf.
Bu büyük kıyımın kimde vebali,
Bozuk paralara tav olmuş esnaf.*

...

*Dokunma teline birden parlıyor,
Sönmüş ocağını bire harlıyor;
Zemheride buram buram terliyor,
Yanardağ ağzında lav olmuş esnaf.*

(<http://www.siirkolik.net/siirler/196498-vay-esnafin-haline.asp>)

*Bolat Ünsal’ın kaleminden;
Renk renk gözlerine şafak düşünce
Her tezgahta iştir esnaf sanatkar
Kepenk seslerine dua katınca
Bir bilge derviştir esnaf sanatkar*

...

*Sanat gergefinde ilim dokuyan
Türlü teçhizatta sestir şakıyan
Geçmişten yarına çağrı okuyan
Bir önderdir baştır esnaf sanatkar*

http://www.sorubak.com/esnaf-sanatkar_424.s_html

Misralarıyla anlatılan esnaf/sanatkâr kesimi, Ahilik ahlakından ayrılmış insan değil, satacığı metafî ön plana alarak daha fazla kazanç elde etmek için her türlü hileye başvuran esnaf tipi ortaya çıkar:

*Kuru odunları suda ıslatıp
Yaş satan esnafsan yazıklar olsun
Kömürün içine çakılı katıp
Taş satan esnafsan yazıklar olsun*



*Aza razı olup demezsen nasıp
Götürür malını bir rüzgâr esip
Koyunun yerine eşeği kesip
Leş satan esnafsan yazıklar olsun*

*Daim adaletli ol müşterine
Saygı göster O'nun alın terine
Eğer ki fiyatı iki yerine
Beş satan esnafsan yazıklar olsun*

*Vicdanını bir köşeye atarak
At etinden salam sucuk yaparak
Tartı aletine hile katarak
Boş satan esnafsan yazıklar olsun (Kaya, 2012)*

Furkanî de pazarcı esnafının davranışlarını tasvip etmez, nasıl hile yaptıklarını anlatır;

*Dedim bu işte var oyun.
Şiringayla çekmiş suyun
Duyun dostlar siz de duyun.
Aldım beş kilo portakal (Boyraz, 2010: 323-2324)*

Sabr Ülgener, ahiliğin teşekkülünlünde tasavvufî düşüncenin hâkimiyetinden bahsederek, Türkiye sahasında kuruluşunda toplumu teşkilatlandıran bu yapının zaman içinde tasavvufî anlayışın etkisiyle zaman içinde içe kapanmış kendi içinde bir dayanışma, üstten-şeyh- alta doğru otoriter bir anlayış hâkim olmuş, tartışmaya kapalı olan bu yapı zaman içinde kendini yenileyememiştir. “Özellikle halkın popüler kültürü üzerinde çok etkin olan tasavvufla birlikte ,otorite merkezi”, soyut yükseklükten iş tabanına inmiştir. Tasavvuftaki -özellikle Bâtnî etkinin yaygın olduğu yerlerde- mistik gelenek ve katı otorite tarzı (pir ve aziz kissaları ile) iş hayatına da sirayet etmiştir. Ahi birlikleri muhtemelen ,kurallarına daha etkin ve daha bağlayıcı bir kuvvet vermek için üzerlerine dini-tasavvufî bir kılıf geçirmiştirlerdir” (1981: 92). Yukarıda dejindiğimiz gibi Ülgener'e göre bu durum, Ahilikte kayma'ya neden olmuştur. Bu kayma, iş hayatında ,sürekli boyun vermeye almış“ ve “şahsi irade teşebbüsünü arkaya atan“ bir insan tipi ortaya çıkmıştır” (Arslan, 2010)

Başlangıçta Türkistan'dan getirilen millî kültür unsurlarıyla gelinen coğrafyadan alınan yerli malzemenin terkibi olarak toplum hayatına uygulanan Ahilik prensipleri, ahlak kuralları dinî-tasavvufî motiflerle bezenerek kabul做过 ve başarıya ulaşmıştır. Ancak Ülgener'in de tespit ettiği gibi zaman içinde kapalı bir yapıya dönünen bu yapı, toplumdan kopmuş, kendi kurallarını yenileyememiş ve kurum yavaş yavaş bozulmuştur. Dolayısıyla dünyada gelişen ve değişen ekonomi-politik yapıya ayak uyduramayan esnaf



kesimi zaman zaman ahlâkî çöküntüye uğramış ve bu da toplum tarafından, toplumun sözcüsü durumunda olan âşiklar tarafından tenkit edilir olmuştur.

İnsan ve insanın üstünlüğü üzerine bina edilen bir ahlak anlayışıyla hayatı geçirilen Ahilik kurumu başta;

*Hayırlı suluh ile dünya düzelsin
Alım satım her iş Hakk'a yönelsin
Otuz iki esnaf hep şevke gelsin
Ruzîyâ destanın çıkışın bahaya (Rûzî, 1925)*

mîsralarında anlatıldığı gibi “Hak” rızasıyla ve “hak” üzerine bina edilirken, geliş-memîşliğin ve dolayısıyla dünyada değişen şartlara ayak uydurup kendi dinamikleriyle terkibe varamadığı için fîkrî temellerinden sapmış ve “Hak” rızası da kul “hakki” da gözetilmez olmuş, insanın yerini “para” almıştır:

*Para şahin derler alır avını
Salıpazarı'na yaşımiş kavunu
Hep düşünür geçimini evini
Kayseri'de bir pazara uğradım*

Ahilikteki fikri sapma, ahlaki çöküntü kurumun işlevsizleşmesine, dolayısıyla mensuplarının da yetişmemesi/ yetişmemesine sebep olmuştur. Şemsi Yastıman’ın mîsraları bir meslek edinemeyen, istediği işin kurallarını bilmeyen esnaflık deneyimlerinin olmadığı girişimciliğin başarısızlığına işaret eder:

*Allah her kula bir zenaat vermiş
Meğer ki bol nasip kismet yazılıa
Kagine hoş geçim kanaat vermiş
Kagine hurs vermiş doymaz az ile*

...

*Kasap oldum bereketin adı yok
Kimi et yağsız der kimi budu yok
Aşçı oldum yemeklerin tadi yok
El âlemi suya yaktım tuz ile*

...

*Eczacılık yaptım arttı ölümüler
Mühendis oldum ağır geldi ilimler
Fotoğrafçı oldum yandi filimler
Müşteriye karşı döndük rezile*



...

*İsportacı oldum malim basıldı
Şoför kahyası oldum sesim kısıldı
Sütçü oldum bütün sular kesildi
Çoğaltma çaresin bulduk buz ile*

...

*Şekerci oldum şekerlere zam geldi
Kabzımal oldum hep meyvalar ham geldi
Camcı oldum bütün kırık cam geldi
İşin yoksa hem ayla hem sizila*

...

*Emlakçı oldum çok söyledi dim yalani
Göremedim benden bir ev alani
Mimar oldum çözemedim planı
Geçti ömrüm yanlış formül çiz ile*

Âşıkların tespit ettiği olumlu –olumsuz davranışları, Ahilik kurallarına uygun esnaf ahlaklı ve bundan sapmalar, esnaf destanlarında sık işlenen konulardandır. Toplumun idealize ettiği ve kuruluş dönemindeki fikri yapıda olmayan esnafi cezalandırmak isteyen âşıklar şiir yoluyla geniş kitlelere duyurmak yanında, olumsuzluklara tepi gösteren, onu cezalandıranları da –kendi gibi inanmasa da- över. İbrahim Kurt, İrlandalı bir gezgini tartaklayan esnafi temel alarak olumsuzlukları aktarır:

*Atı yok silahi yok, konuştı yumrukları
Kiziroğlu gibi yidi, İrlandalı Muhammet
Birer birer devrildi, esnafın tomrukları
Kiziroğlu gibi yidi, İrlandalı Muhammet*

*Sarılıp öpmek için, evirdikce evirdi
On beş kadar esnafi, Aksaray da cevirdi
Tuttuğunu indirdi, vurduguunu devirdi
Kiziroğlu gibi yidi, İrlandalı Muhammet*

*Modern tezgahlar kurup, ahaliyi soyanlar
Ar bilmez haya bilmez, zül yiyecek doyanlar
Sizi adam yerine, gördünüz mü koyanlar
Kiziroğlu gibi yidi, İrlandalı Muhammet*



Şehir eşkiyaları, Muhammet i bir sardı

Görmeye bin degerdi, hemen aldığı kartı

Daldı paçalarına, kalabalığı yardı

Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet

Kültürüünüzde var mı, dağa adam kaldırmak

Size hiç yakışmamış, misafire saldırmak

Kismet esnafa koçum, ağırsız dış alırmak

Kiziroğlu gibiydi İrlandalı Muhammet

On beş esnaf saldırdı yıkamadı aşağı

Öptünüz mü yerleri, düştünüz mü ayağa

Ne yalan söyleyeyim, bayıldım bu dayağa

Kiziroğlu gibiydi, İrlandalı Muhammet

<http://www.siirkolik.net/siirler/267578-irlandali-muhammet.asp>

Sonuç olarak günümüzde dinleyici ve okuyucu bulan, dolayısıyla canlı biçimde yaşayan âşık tarzı edebiyat geleneğinin temsilcileri âşıklar, içinde yaşadıkları toplumsal değerleri, bu değerlerin toplum hayatında uygulanıp uygulanmadığını gözlemleyip problemleri tespit etmiş, bunları çeşitli biçimlerde, genellikle yermek suretiyle dillendirmiş, zaman zaman da çözüm yollarını göstermişlerdir. İşgal sahası ne olursa olsun toplumun önemli bir parçası olan esnafi da bütün dikkatleriyle gözlemleyip problemleri tespit eden âşıklar bu problemin çözümü için Türk toplumunun değerlerini, dolayısıyla ahlâkî prensiplerini referans göstermişlerdir. Bu ahlâkî prensipler ise Türk toplumunun kültürel kodları ve bu kodların kaynağı Türk medeniyet dairesi ve bu medeniyet dairesi içinde vücut bulan Kutadgu Bilig, Atabetü'l-Hakayık, Risaletü'n-Nüshîye, Fütüvvetnâme gibi eserlerdir.

KAYNAKÇA

Arslan, Mustafa (2010). “Ülgener’ın Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (Bahar), 55-77.

Bice, Hayati (2016). *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ankara.

Boyraz, Şeref (2010). *Furkanı ’nin Şiir Evreni bağlamında Bir Monografi Denemesi*, Ankara.

Çetin, İsmet (2007). “Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği”, *Millî Folklor*; 19, 7, 69-75.

<http://www.siirkolik.net/siirler/196498-vay-esnafin-haline.asp>

<http://www.siirkolik.net/siirler/267578-irlandali-muhammet.asp>



Kaya, Doğan (2012). “Âşık Edebiyatında Esnaf ve İş Destanları”, *Halk Kültüründe İktisat ve Ticaret Uluslararası Sempozyumu*, Şanlıurfa, 27-29 Nisan 2012’de Okunan Bildiri.

Kazancı, Osman-Yardımcı, Mehmet (1993). *Hekimhan Folkloru ve Hekimhanlı Halk Şairleri*, Malatya.

Kocatürk, Vasfi Mahir (1967). *Türk Edebiyatı Antolojisi*, Ankara.

Köprülü, M. Fuad (1996). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.

Köprülü, M. Fuad (1966). *Türk Saz Şairleri Antolojisi*, İstanbul.

Özdemir, Cafer (2011). *17-19. Yüzyıl Âşık Tarzı Türk Şiirinde Sosyo-Kültürel Hayat*, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yücel Çetin, Ayşe (2008). “Ahmed Yesevî, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velide İnsan Anlayışı”, *G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 47, 41-49.

ERZİNCAN'DA İKİ ÖNEMLİ AHİ LİDERİ: AHİ NİZAMETTİN VE AHİ AYNA BEY

**TWO IMPORTANT AHI LEADERS IN ERZINCAN;
AKHI NIZAMETTIN AND AKHI AYNA BEY**



*Yrd. Doç. Dr. Kader ALTIN
Erzincan Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü
kpolat@erzincan.edu.tr*



Özet

Kuzeyde Esense (Keşiş) Dağı, kuzeydoğuda Kop Dağı, doğu da Karasu-Aras dağlarının batısı, güneyde Munzur ve Mercan dağları, batıda Kızıldağ ve Dumanlı dağ ile çevrili olan Erzincan, Fırat (Karasu) nehrinin yukarı havzasında kendi ile aynı adı taşıyan ovanın ortasında yer alır (Darkot, 1997: 340-345; Aksüt, 2013: 23-24; Miroğlu, 1995:318;Şahin, 1985: 13-16). Doğu Anadolu'nun kavşak noktalarından biri olan Erzincan, tarih boyunca önemli olaylara sahne olmuştur. Anadolu Selçuklu, Mengücekli ve Eretnalilar döneminde oldukça önemli ticaret ve tarım şehri olan Erzincan Anadolu'yu İran'a bağlayan ticaret yolu üzerinde olması ve sulak tarım arazilerine sahip olması onu daha da geliştirmiştir ve Anadolu'nun Ortaçağ'da en önemli merkezlerinden biri haline getirmiştir. Ekonomi ise ahi teşkilatı sayesinde önemli ölçüde kontrol altında tutulmuştur. Anadolu'da gelişen sosyal organizasyonlar içinde Ahilik de Erzincan'da teşkilatlanmış olup, ahi zaviyelerin varlığından İbn-i Batuta ve Evliya Çelebi gibi seyyahların eserlerinden bulabilmekteyiz. Bu bildiri kapsamında Erzincan da önemli siyasi, ekonomik ve sosyal yaptırımlarla adından söz ettiren dönemin iki ahi liderinin faaliyetlerinden bahsedilecektir.

Anahtar Sözcükler: Ahilik, Erzincan, Ahi Nizamettin, Ahi Ayna Bey.

Abstract

Erzincan is surrounded by Esense (Keşiş) Mountain, by Kop Mountain in the northeastern part; Karasu-Aras Mountains in the eastern part; Munzur and Mercan Mountains in the southern part; Kızıldağ and Dumanlı Mountain in the western part; and is located in the middle of the plain that has the same name with it in the upper basin of Fırat (Karasu) River (Darkot, 1997: 340-345; Aksüt, 2013: 23-24, Miroğlu, 1995; 318; Şahin, 1985: 13-16). Erzincan is located in the crossroads of Eastern Anatolia, and has witnessed important events throughout history. Erzincan was an important trade and agriculture city in Anatolian Seljukian and Menguceks and Eretnan Periods. It was located on the trade routes that connected Anatolia to Iran, and had wet agricultural lands, which made it develop even more and made it become one of the most important centers of Anatolia in Middle Ages. The economy was kept under control mostly thanks to the Ahi Community. All kinds of production were possible when needed. Erzincan produced both for the internal market and external markets, and the world-famous Bukharins were marketed to European and Eastern countries. Among the many social organizations that developed in Anatolia, the Ahi Community was organized in Erzincan. We can see that there were Ahi Zaviyahs (Moslem Monasteries) in those times in the travel books of Ibn-i



Batuta and Evliya Çelebi (Şahin, 1985: 285, Ibn-i Batuta, Seyahatname, 1333, I; 328, Turan, 2004: 71, Göde, 1994; 67-120). In the scope of this paper, the political, social and economic activities of two important Ahi Leaders in Erzincan, Ahi Nizamettin and Ahi Ayna Bey will be mentioned.

Keywords: Akhism, Erzincan, Akhi Nizamettin, Akhi Ayna Bey.

Ahilik kurumu Asya'daki gelişmiş Türk şehirlerinden gelen çok sayıdaki sanatkâra iş bulmak, yerli Bizans sanatkârlarıyla rekabet edebilmek, ürettikleri malların kalitelerini korumak, üretimi ihtiyaça göre ayarlamak, iş ve sanat ahlakını yerleştirmek, Türkleri ekonomik açıdan bağımsız hale getirmek, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, düşmana karşı askerin yanında savaşmak, Türkükşü şurunu sanatta, dilde, edebiyatta, müzikte, gelenek ve göreneklerde ayakta tutmak gibi dönemin sosyo-ekonomik ve siyasi zorunluluğunun bir sonucu olarak ortaya çığığını görüyoruz. İşte bu mecburiyet dini ahlaki kuralları “füttüvvetnameler” de mevcut olan bir esnaf ve sanatkârların dayanışma ve kontrol kuruluşun ortaya çıkışmasını sağlamıştır (Çağatay, 1986: 90; Anadol, 1991: 48; Çetin, 1981: 176-177) Ahiler iyi birer Müslüman olmakla beraber veliler gibi dünyadan el etek çekerken kendilerini tamamen din ve ibadete vermiş dervîş degillerdir. Ahiler ibadet kadar yeme - içme eğlenceden de hoşlanırlar. Hayat felsefeleri yaşam tarzları çalışmaya, dostluğa ve yardımlaşmaya dayanır. 1332 yılında İbn Battûta Anadolu da bulunurken Ahilerin yaşayış tarzlarını görmüş ve onu en güzel biçimde tasvir etmiştir (Çelik, 2016: 941).

Erzincan'ın yetiştirmiş olduğu büyük âlim ve tasavvuf ustası zincirinin önemli bir halkasını teşkil eden “**Erzincanlı Nizameddin'in**” kimliğinin tespitiinde bir hayli güçlük çekilmektedir. Aynı dönemlerden bahsedeni değişik eserlerde altı tane Nizameddin adı geçmekte ve ayrıca bu Nizameddinlerin birkaçı aynı Nizameddin olmakla beraber, içlerinde Erzincanlı dahi olmayan vardır. Anadolu Selçuklu Türk tarihinin XIII. asır başları ve XIV. asır ortaları arasında üç Nizameddin ayrı ayrı şahsiyetler olarak vardır ve bu üç şahsiyetin hepsi de bizzat Erzincanlıdır.

“Ahi” sıfatının belirtilerek açıklandığı “Nizameddin” İbn-i Battuta'nın eserinde de yer almaktak ve şöyle denilmektedir. “Oradan (Gümüşhane) hareketle Erzincan'a vardık ki, Irak Sultanına (Ebu Said Bahadir Han, 1305-1335) bağlı şehirlerden biridir. Burada Ahi Nizameddin'in tekkesinde kaldık. Bu zaviye örnekleri arasında en güzel yapıda olanlardan biri olduğu kadar Nizameddin de ahiler arasında en seçkin bir kişi olarak tanınmaktadır.” (Parmaksızoglu: 27-28).

İbn-i Battuta'nın Erzincanlı bir şahsiyetin varlığını belirtmesinin önemi bir yana, bu asırda gelişmenin zirvesinde olan “Ahilik sisteminin” Erzincan da da etkin olduğunu ortaya koyusu, bu şehrin o asırlardaki her yönlü gelişmişlik derecesini göstermektedir. İbn-i Battutanın belirttiği Nizameddin den Ahmet Eflaki de bahsetmiştir. Eflaki 1291 yılından çok sonraları Konya ya gitmiş ve Nizameddin-i Erzincan imin öğrencisi olmuştur. Ondan “...Üstadım Ahi Erzincanlı Nizameddin” diye bahsetmiştir (Ahmet Eflaki, 1973: 339).



Tarihi kaynaklarda adı geçen Erzincan'daki önemli bir Ahi lideri de Ahi Ayna Beydir. Ahi Ayna, Eretnalılar döneminin ileri gelen emirlerindendir. Bu beylige bağlı olarak Erzincan'da hüküm sürmüş ve faaliyetlerini Erzurum ve Bayburt'a kadar genişletmiştir. Erzincan ve çevresi genel olarak Karanbük Savaşının yapıldığı 744/1343 tarihinden Eretna Devletinin yıkıldığı 781/1381 tarihine kadar Eretnalı hâkimiyetinde kaldı. Aslında bu iki devletin mücadeleisinin asıl sebebi Erzincan'a hâkim olma meselesi idi. Savaştan kısa bir süre sonra Erzincan ve çevresi Eretnalı hâkimiyetine girdi ve Sultan Alaeddin Eretnanın vefat ettiği 753/1352 yılına kadar devametti (Turan, 2007: 71; Uzunçarşılı, 1968: 170-171; Yücel, 1991: 15; Göde, 1994: 67; Tellioğlu, 2004: 142; Gül, 2010: 148, Baykara, 2000: 64).

Alaeddin Eretna Moğol baskısı karşısında kendine gönüllü bağlılık sergileyen ve onları Moğol baskısından kurtaran Eretna Beğ'e kendi istekleri ile tabi oldukları için şehrin yönetimindeki söz hakları korunmuş oldu.

Sultan Alaeddin Eretna, vefat etmeden önce devletin doğu kısımlarını güvendığı komutanlarına ve 749/1348 yılında Erzincan'ın Ahi şeyhi olan Gıyaseddin İne/Ayna Bey'e emanet ettiği gibi Sivas'a yönelebilecek saldıruları engellemek amacıyla Kemah kalesini ve çevresini kardeşi Burak Bey'e bağlayarak ciddi bir tedbir almış oldu. Bu tedbirle de kalmayan Alaeddin Eretna kardeşi Burak Beyi Erzincan hâkimi Ahi Ayna Bey'in kızı ile evlendirerek ortaya çıkan sıhriyet bağı sayesinde bir savunma hattı oluşturdu. Böylece Ahi İne/Ayna Beyi de denetim altında tutmuş olacaktı (Darkot, 1997: 339; Darkot, 1997: 559; Göde, 1994: 78).

Erzincan'a ne zaman geldiği hakkında kesin bir bilgiye sahip olmadığımız Gıyâseddin Ahî Ayna Beg'in şehirdeki hâkimiyetinin başlangıcı 749/1348 yılı olarak belirlenmektedir. Bir Ahî şeyhi olan Ayna Beg, sultan Alâeddin Eretnâ'nın hayatı sürecindeki herhangi bir siyasi ve askeri faaliyeti hakkında malumât sahibi değiliz. Fakat Ahî Ayna Beg'in Erzincan'ı para ile satın aldığı konusunda kaynaklarda bilgi mevcuttur. Estarabâdî'nin Bezmu Rezm isimli eserinde Erzincan'ı satın aldığıının ifade edilmesi, onun yörenin nüfuzlu emirlerinden olduğuna işaret etmektedir (Esterâbâdî, 2014: 153; Turan, 2007: 2; Aksüt, 2013: 82).

Alâeddin Eretnâ'nın Muhammed 753/ Şubat 1352 yılındaki ölümüne kadar kayıtsız şartsız Eretnâlılar'a tâbi olan Ahî Ayna Beg, bu tarihten sonra bağımsız hareket etmeye başladı. 1 Rebiülahîr 749/29 Haziran 1348 tarihinde Erzincan hâkimi Ahî Ayna Beg, Ak-Koyunlu ulusunun başbuğu Fahreddin Kutlu Beg ve Bayburd Emîri Rikabdâr Mehmed, Bozdoğan ve Çepni adlı beyler ile birlikte Trabzon üzerine bir sefer düzenlediler. Üç gün (ay?) süren kuşatma başarısız geçse de imparator, III. Aleksios kızı Despina'yı Akkoyunlu Kutlu Beg'e vererek bu baskından kurtuldu (Tîhrânî, 2001: 21; Erzi, 1954: 187-192; Yücel, 1982: 3; Konukçu, 1992: 114; Tellioğlu, 2004: 143; 176-177; Tellioğlu, 2009: 101; Toksoy, 2008: 811, Yücel ve Sevim, 1990: 279; Demir, 2007: 99).

Haziran 1360-61 yılında ise Gürcistan üzerine bir sefer düzenleyerek Ahalsîhi, Samîsi ve Azgûr gibi belde ve kaleleri fethetmiştir. Bu hadise Târihî Takvimler 'de "Büyük



âdil emîr Giyâseddin Ahî Ayna Beg'in Ahalsıhi, Samsıhi ve Azgur belde ve kalelerine gazası ve Gürcü kâfirleri halkın'dan on iki bin kişisinin esir ve katli, Akbuka'nın nikbeti ve Mangıl'ın cizye ve vergiye itaati 762 yılı Şaban ayının yirmi dördü (29 Haziran 1361) Çarşamba günü" şeklinde kaydedilmiştir (Turan, 2007: 81).

Ayna Bey, hem ahi hem de siyasi kimliği olan birisidir. Eretna Devletine bağlı olarak Erzincan da hem siyasi hem de kültürel, ticari ve sosyal faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda Erzincan şehir merkezinde bulunan hangahını kurmuştur. II. Mehmet döneminde bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle hangahın vakfiyesi yenilenmiştir. Nitelikim 1530 yılında hangahın tasarrufu meşihatlık görevinde bulunan Mevlana Mehmed'in üzerinde idi. Bu tarihte zaviye evkafının geliri, Erzincan'ın şehir merkezinde malikâne hissesinin yarısı olan 128 akçe haslı zemin ile 3.047 akçe aşar gelirinden oluşmaktadır. XIX yüzyıl da hangahın adına rastlanmaması, zamanla metruk bir hale geldiğinin veya bir dönüşüm sürecine girdiğinin işaretini olmalıdır (Kılıç, 2005:136).

Tarihî Takvimler 'de "Şehîd ve merhum Giyâseddin Ahî Ayna Beg'in ölümü Cuma günü 9 Şâban 763 yılı (3 Haziran 1362)" şeklinde kayıtlı (Turan, 2007: 81) olduğu üzere 762/1361 yılında düzenlediği iki seferden yorgun düşen Giyâseddin İne Beg, 9 Şâban 763/3 Haziran 1362 tarihinde vefat etti" (Turan, 2007:2; Yücel, 1982:5; Tellioğlu, 2004:143; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99; Şahin, 1985:368; Haçığökmen, 2006:291).

Ahî Ayna Beg'in vefatundan sonra Şarkî Karahisar/Şebinkarahisar/Kögonya'dan 4 Şevvâl 763/27 Temmuz 1362 tarihinde Erzincan'a gelerek şehrâ hâkim olan oğlu Pîr Hüseyin Beg 1379 yılına kadar Erzincan'daki hâkimiyetini kuvvetlendirdi (Turan, 2007:2; Yücel, 1982: 5-6; Konukçu, 1992: 87; Göde, 1994: 67, 120; Göde, 1990: 48; Miroğlu, 1975: 13; Tellioğlu, 2004, 143-144; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99).

Başlangıçta şehrin esnâf ve zanaatkâr kesimi olan Ahîler ile çatışan Pîr Hüseyin Beg, onları şehrin dışına çıkarıp Bayburt ve Tercan taraflarına çekilmeye icbar etti ve Erzincan'a kâmilen hâkim oldu (Turan, 2007:2; Yücel, 1982:6; Göde, 1994:120; Göde, 1990: 48; Miroğlu, 1975: 13; Konukçu, 1992: 87; Tellioğlu, 2004:144; Yücel ve Sevim, 1990:280; Demir, 2007: 99).

Seyyahların Erzincan'ın Ticari Hayatıyla ilgili tuttuğu kayıtlarda ise Erzincan şöyle anlatılmıştır.

XIII. yüzyılın meşhur gezğini Venedikli Marco Polo 1271 de Erzincan'dan geçmiştir. O Erzincan ve çevresinin Büyük Han'a (Moğol Hanına) bağlı olduğuna dikkat çekmiştir. Seyyahın Aezingan olarak kaydettiği Erzincan zamanın büyük kentleri arasındaydı. Ayrıca Zigan, Kop, ve Erzincan yöreninin otlaklarla dolu olduğunu, Göçeve Türklerin bu yerlerde yaz aylarını geçirmekte oldukları, kişin ise kar hayatı etkilediğinden dolayı göçerlerin, daha ılık olan güney bölgelerine gittiklerini belirtmiştir (Toğan, 1981:257) Polo Erzincan'dan şu şekilde bahseder; "Gelelim Büyük Ermenistan'a. Pek büyük bir ülke burası. Büyük Ermenistan'a girerken sınırda büyük geniş bir şere variyorsunuz.



Erzincan dünyanın en iyi ve vasıflı kitap cildinin yapıldığı bir yerdir. Halkı zanaatkârdır ve çeşitli el işleriyle de uğraşmaktadır. Halkın çoğunluğu Ermeni'dir. Aynı zamanda Büyük Hükümdarlarına bağlıdır. Erzincan gibi pek çok büyük şehir var ülkede. Erzincan'da ruhanî liderleri yaşıyor (Polo, 1930: 25; Konukçu, 1988: 129).

1255 yılında Moğolistan'dan gelirken dönüş yolunda Erzincan'a uğrayan W. Rubruck, şehrin en önemli gerçeğine tanıklık eder. Belirli aralıklarla şehri tahrif eden zelzelerden biri yine Erzincan'ı vurmuş, evsiz barksız kalan sayısız fukaranın yanında, geride 10 000 civarında kayıtlı ölü bırakmıştır şeklinde kaydı vardır (Rubruck, 2001: 139).

Aksak Timur'a giden İspanyol sefiri Clavijo ise Trabzon'dan Erzincan'a geçtiği- ni Erzincan'a varana kadar Türk köyleri bulduğunu, bu her köye girişinde çok misafir perverlikle karşılandığını, Türklerin kendisinden hiç para almadığını, yol boyunca da bazen Ermenilere rastladığını anlatan elçi Erzincan'a varınca ileri gelenler tarafından karşılandığını, bu şehirde halkın çok zengin olduğunu, şehrin kuleleri olan surlarla çevriliğini, Suriye'den gelen Ticaret Kervanlarının önce Erzincan'a daha sonradı Türkiye'ye girdiğini belirtirken, şehrin her tarafının üzüm bağı olduğunu da söylemektedir. İspanyol elçisine göre Erzincan şehrinin çok kalabalık, cadde ve meydanları çok, tüccar ve memurları zengindir. Suriye den gelen ticaret kervanları Erzincan'a ve oradan Türkiye ye girer. Erzincan hükümdarı Mutaharten Hıristiyanlara çok itibar gösterilir. Müslümanların camilerden büyük kilise inşasında şikayetçi oldukları halde hükümdar ticaret yapan Hıristiyanların çok para ve servet getirdiklerini düşünerek onları tutar (Claviyo, 1993: 89-95; Toksoy, 2013: 69-70) şeklinde anlatmıştır.

Evla Çelebi şehrə dair açtığı fasılda Erzincan'dan şöyle bahsetmektedir; "Cennet bağı gibi bir yer olup, nice bin padişah burayı elde etmek için uğraşmıştır. Kalesi düz ve ferah bir ovanın ortasında kare şeklinde, taştan yapılmış küçük ve güzel bir kaledir. Ama dört duvarı gayet alçaktır. Kale eskidir. Kalenin bir demir kapısı vardır. Dışarı varoştan şehrə, hendekten köprü ile geçilir. Kale içinde ikiyüz tane bağısız bahçesiz evi, bir camisi vardır. Yedi tane camii var. Yedi tane derviş tekkesi var. En meşhurları **"Hz. Mevlana Tekkesi"** dir. "Abdülkadir-i Geylani Tekkesi" de meşhurdur. Hamamları çoktur. 11 kadar büyük hamamı vardır. 48 mahallesinde 40 tane çocuk mektebi vardır. Bilginleri ile talebesi çok olduğundan her camii ve mescidinde karşılıksız ders veren dersiamalar vardır. Bütün fenler okutulur. Akıllı, olgun, kibar, anlayışlı, yumuşak huylu adamları vardır. "Şöhret afettir" diye ipek elbise giymezler. Güzelleri çoktur. Yaz kiş sebzesi eksik olmaz. Her türlü tahıl çoktur. Yiyeceklerinden 70 türlü sulu armudu meşhurdur. Üzümü yenisi çıkışcaya kadar kalır. Meyveleri iki günde seyisaneler ile Erzurum'a götürürler (Çelebi, 1970: 75-78).

Cuinet seyahatnamesinde ise, Erzincan'ın bir yandan bakır üretim merkezi bir yan- dan da bakır işletmeciliğinde bir hayli başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Her yıl Trabzon ve Erzurum yolu ile Avrupa'dan alınan 15 bin kg'dan daha fazla bakır levhanın Erzincan'da mutfak ve ev eşyası gibi eşyaların imal edildiği anlaşılmaktadır. Uluslararası sergilere gönderilen bu eşyaların Paris, Viyana gibi şehirlerde ödüller kazandığını kaydetmiştir (Cuinet, 1892-1894: 216).



Erzincan'ın siyasi, içtimai yönlerinden ayrı olarak, Selçuklular zamanında ve hatta ondan sonra gelen asırlar içerisinde de Anadolu'nun ileri gelen ticari merkezlerinden biri olduğunu tespit etmek mümkündür. O dönemler içerisinde iktisadi hayatın temelini teşkil eden faaliyetler açısından çağdaşı olan kentlerin pek çoğundan geri kalmadığı dönemde Behramşah zamanına tekabül eder. Hamdullah Kazvini'nin onbir ileri gelen Anadolu şehri içerisinde ikinci sırayı aldığı kaydediği, XIV. asırda da kentin önemini belirtmesi hakkında mühim bir vesika teşkil eder (Yavi, 1994: 42).

SONUÇ

Doğu Anadolu'nun kavşak noktalarından biri olan Erzincan, tarih boyu önemli olaylara sahne olmuş, birçok dönemde ticaret ve sanat alanında sesini duyurmuş yerleşim merkezlerinden olup; siyasi, sosyal ve kültürel yönlerinin yanı sıra, Selçuklular ve Osmanlı döneminde Anadolu'nun onde gelen ticari merkezlerinden biri olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Şehir de dokumacılık, bakır işletmeciliği gibi önemli zanaat kolları gelişmiş olup, beş altı yüz dükkanlı hatırı sayılır karşısısı ile ticari hayatın önemli bir şehri haline gelmiştir. Şehrin Selçuklular ve beylikler dönemindeki zenginliğini Osmanlı döneminde devam ettiremediğini görüyoruz. Bunun en görünen nedeni şezade sancağı veya eyalet merkezi türünden mülki idare statüsü kazanmamış olmasıdır. Bu nedenle komşusu Sivas ve Erzurum her bakımdan gelişirken gerek nüfus gerekse de ticari anlamda Erzincan geri planda kalmıştır.

Ahilik geleneğinin en yoğun şekilde faaliyet gösterdiği dönem Eretnalıların bölgeye hâkim olduğu dönemdir. Bölgede hâkimiyetin kurulması ve ardından Moğol baskısının kırılmaya başlaması ile tekrar refah seviyesi artan Erzincan yeniden eski günlerine döndü. Şehre hâkim olan Ahilerin iktisadi ve içtimai kalkınmayı sağlamaları ile Erzincan Doğu Anadolu'nun gözde mekânlarından biri haline geldi. Bu durum dünyanın en önemli ticaret yollarından biri olan İpek Yolu'nun kavşak noktasında bulunmasının payı da büyktür.

KAYNAKÇA

- Ahmet Eflaki (1973). *Ariflerin Menkibeleri*, C 11, s. 8-46, (çev. Prof. Dr. Tahsin Yazıcı), İstanbul.
- Aksarayî, K. M. (2000). *Müsâmeret’ü-Ahbâr*, (trc. Müsel Öztürk), Ankara: TTK Yayıncıları.
- Anadol, Cemal (1991). *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, Ankara.
- Aziz b.Eerdeşir-i Esterabadi (1990). *Bezm u Rezm*, (çev. Müsel Öztürk), Ankara.
- Baykara, T. (2000). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, Anadolu'nun İdari Taksimatı*, I, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayıncıları.
- Claviyo (1939). *Kadis'ten Semerkant'a Seyahat*, (trc. O. R. Doğrul), İstanbul.



- Çağatay Neşet (1998). *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya.
- Çağatay, Neşet (1986). “Ahiliğin Türk Ekonomisine Getirileri”, *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul.
- Çelik, Rıfat İlhan (2012). “Ahiliğin Temellerinden İki Önemli Şahsiyet: Şeyh Sühreverdî ve Alaüddin Keykubat” 2. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*.
- Çelik, Rıfat İlhan (2014). *Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu'da Ahilik Müessesesi*, Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelik, Rıfat İlhan (2016). *Fütiyyvet-namelerde Gençlik ve Ahlak*, Sinop Üniversitesi Gençlik ve Ahlak Sempozyumu.
- Çetin, Osman (1981). *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul.
- Darkot, B. (1997). “Erzincan”, *İA*, IV, Eskişehir, s. 338-340
- Darkot, B. (1997). “Kemah”, *İA*, VI, Eskişehir, s. 559-561
- Darkot, B. (1997). “Sivas”, *İA*, X, Eskişehir, s. 569-57
- Ebu Abdullah Muhamed İbn Battûta Tancî (2010). *İbn Battûta Seyahatmâmesi I*, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, İstanbul: YKY Yayıncıları
- Evliya Çelebi (1970). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Z. Danışman, C IV, İstanbul.
- Göde, K. (1994). *Eratnalılar (1327-1381)*, Ankara: TTK Yayıncıları.
- Gül, M. (2010). Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu (Tarihî Arka Plan ve XIII-XIV. Yüzyıl Moğol Hâkimiyeti), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncıları.
- Hacıgökmen, M. A. (2006). “Selçuklular ve Eratnalılar Döneminde Sivas'ta Ahilerin Faaliyetleri”, *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu (Sivas, 29 Eylül - 1 Ekim 2005)*, *Bildiriler Kitabı*, s. 288-294, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayıını.
- Kılıç Ümit (2005). *XVI. Yüzyılda Erzurum Eyaletinde Vakıflar*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Konukçu, E. (1992). *Selçuklulardan Cumhuriyete Erzurum*, Erzurum Ticaret ve Sanayi Odası Yardım, Araştırma ve Geliştirme Vakfı Yayıını, Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası.
- Konukçu, Enver (1998). *Tercan Tarihi*, Ankara.
- Marko Polo (Tarihsiz). *Marko Polo Seyahatnâmesi*, (haz. Filiz Dokuman), İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayıncıları.
- Miroğlu, İ. (1990). *Kemah Sancığı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara: TTK Yayıncıları.
- Miroğlu, İ. (1995). “Erzincan”, *DİA*, C 11, İstanbul, s. 318-321.



- Parmaksızoğlu, İsmet (1981). *İbn Battuta'nın Seyahatnamesinden Seçmeler*; İstanbul.
- Şahin, T. Erdoğan (1985). *Anadolu'nun Tarihi Akışı İçerisinde Siyasi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Açıdan Erzincan Tarihi*, C 1, Erzincan.
- Tellioğlu, İbrahim (2004). *Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler*, Trabzon: Serander Yayıncıları.
- Tellioğlu, İbrahim (2009). *Komnenosların Karadeniz Hâkimiyeti Trabzon Rum Devleti (1204-1461)*, Trabzon: Serander Yayıncıları.
- Tellioğlu, İbrahim (2003). “Panaretos Kroniğinin Türklerle İlgili Bölümleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, s.143
- Togan, Zeki Velidi (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.
- Toksoy, A. (2008). “Kitâb-ı Diyarbekriyye’de Bayındırıllar (Kara Yülük Osman Bey’e Kadar)”, *Turkish Studies*, III/4, s. 806-817
- Turan, O. (2004). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi Saltuklular, Mengüçikler, Sökmenliler, Dilmaç Oğulları ve Artukluların Siyasi Tarih ve Medeniyetleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, O. (2007). *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler*, Ankara: TTK Yayıncıları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1968). “Sivas - Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti”, *Belleten*, XXXII/126, Ankara, s. 161-189.
- V. Cuinet, La Turquie d'Asie, C.I, Paris, 1892-1894.
- Yavi, Ersal (1994). *Doğu Anadolu ve Erzincan*, Ankara.
- Yücel, Yaşar (1971). “XIV-XV Yüzyıllar Türkiye Tarihi Hakkında Araştırmalar I,” Mutahharten ve Erzincan Emirliği” Belleten, XXXV/140.

**TASAVVUF DÖNEMİ MEKTEPLERİNDEN
NIŞABUR EKOLÜNÜN FÜTÜVvet
ANLAYIŞI**

**THE FUTUWWA UNDERSTANDING OF NISHAPUR
SCHOOL OF THE SUFIST ERA**



Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
kozkose@cumhuriyet.edu.tr



Özet

Tasavvuf tarihini zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlaşma dönemi diye üç ana döneme ayırmaktayız. Nişabur mektebi tasavvuftı düşünmenin fikrî ve felsefi temellerinin atıldığı, tasavvufun gelişim gösterdiği, tasavvuf ilminin teşekkül ettiği dönem hicri 3. ve 4. asrı kapsayan tasavvuf döneminin önemli mekteplerden biridir. Nişabur mektebi Ortaasya tasavvufunun temayı eden başlıca teşekkülüdür. Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nâhşebî, Ebû Abdillah es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî gibi süfîler Horasan, Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullâh et-Tüsîterî gibi süfîler Irak fütüvvvet geleneginin bu dönemdeki önde gelen başlıca temsilcileridir. Fütüvvvet hareketi Horasan'da cihat ruhuna sahip birtakım teşkilatların kurulmasına önyak olmuştur. Örneğin, Ebû Abdillah Muhammed b. Karrâm (ö. 255/888) adlı hamiyetperver bir süfînin kurduğu Kerrâmiye, İslâm'ı yaymaya çalışan, batınîlerle şiddetli mücadele eden, gerektiğinde sınır müdafâasına katılan, sünnete bağlı bir firma olup bu vasıfları dolayısıyla Gaznelî Mahmud'dan himaye görmüştür. Nişabur şehri, bu firma-nın merkezi durumunda olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde yer alan Nişabur ekolüne mensup fütüvvvet erlerinin tasavvuf anlayışları, benimsedikleri fütüvvvet esasları, kurulan fütüvvvet teşkilatları daha sonraki dönemlerin tasavvuf anlayışlarını derinden etkilemiştir. Ahiliğin teşekkülünde temel fikri unsur Nişabur mektebi sufîlerin fütüvvvet anlayışı olmuştur. Ahiliğin referansları, daha sonraki dönemlerde yazılacak olan fütüvvvetnamelerin başvuru kaynakları Nişabur dönemi sufîleri olmuştur. Bu çerçeveden Ahilik öncesindeki fütüvvete dayalı tasavvuf anlayışının doğuş dönemini ele almayı elzem olarak görmekteyim.

Anahtar Sözcükler: Tasavvuf, Fütüvvvet, Nişabur, Sufî, Horasan, Ahilik.

Abstract

The history of sufism is divided into three main eras: the futuwâ (asceticism) era, the sufism era and the tariqah era. The Nishapur school is one of the significant schools of the sufism era which covers Hegira 3rd and 4th centuries and where the intellectual and the philosophical foundations of sufism had been laid and progressed, and the science of sufism had been formed. Nishapur school is the main formation of Central Asian sufism which had became distinguished within this era. Sufists like Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hâfs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nâhşebî, Ebû Abdillah es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî are primary scholars of the Khorasanî, while sufists like Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullâh



et-Tüsterî are the primary scholars of Iraqi tradition of futuwâ at the time. The futuwâ movement had led the way in the establishments of some organizations with jihadi spirit in Khorasan. For example, the Kerramiye which is established by a patriotic sufist named Ebû Abdillah Muhammed b. Karrâm (d. 255/888), was such an organization belonging to the Sunnah tradition and which tried to spread the Islam, struggled hardly against the esoterics, participated in the defense of the borders, and thus patronized by Mahmud of Ghazni for its services. The city of Nishapur was the center of this movement. The sufist understandings of the futuwâ members of the Nishapur school, their futuwâ bases and futuwâ organizations founded by them, have had a deep impact on the sufist understandings on later periods. The basic mental element in the formation of Akhism had happened to be the futuwâ understanding of sufists of Nishapur school. The references of Akhism and futuwâ-names written at later periods, had been the sufists of the Nishapur era. Thus, within this framework I see it essential to handle the birth of the sufist futuwâ understanding era preceding the Akhism.

Keywords: Sufism, Futuwâ, Nishapur, Sufist, Khorasan, Akhism.

III-IV/IX-X. asırlar tasavvuf tarihinde büyük mutasavvıfların yetitiği önemli bir evredir. Bu asırlar, İslam'ın siyasi, içîmaî ve ilimler tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yüzyıllar siyasi, içîmaî, dini açıdan oldukça hareketli bir dönemdir.

Hicri ilk iki asır tasavvufun doğuşu olarak görülen zühd dönemiyle, hicri üçüncü ve dördüncü asırlar tasavvuf ilminin gelişim dönemiidir. Bu dönemde, tasavvufi düşüncenin en canlı olduğu dönemdir. Çünkü bu dönemde tasavvuf, bir ilim dalı olarak teşekkür etmiş, ilk ve temel eserleri kaleme alınmış ve kavramları tespit edilmiştir.

İlk tasavvufi eserler bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemin mutasavvıfları insan ruhunu tahlil etmekte; ona arız olan halleri beyan ederek geleceği makamlardan bahsetmekte, kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi gibi konular gündeme gelmektedir.

Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda tasavvuf İslam dünyasının her tarafına yayılmıştır. Sûfiler, kendilerini; hususi yolları, (sûlûk) şeyhleri ve mensupları bulunan cemaatler ve firkalar halinde tanzim etmişler ve teşkilâtlandırmışlardır. Bu sırada birçok tasavvufî mektepler ortaya çıkmıştır. Bu minvalde İslam tasavvufunun esasları ve kaideleri III/X ve IV/XI. asırda yaşamış olan sûfiler tarafından konulmuştur.

Bu dönemde teşekkür eden tasavvufî mektepler belli tasavvufî düşüncelere ve İslâhlara ağırlık veren anlayış ve meşreplerdir. Bu mekteplerden Bağdat mektebi tevhid ve aşk anlayışını, Şam mektebi açlık ve gece ibadeti konularını, Misir mektebi marifet ve muhabbet kavramlarını, Nişabur mektebi ise fütûvvet ve melâmet anlayışını ön plana çıkarmışlardır.



Melâmet ve fütüvvet anlayışını benimseyen Nişabur mektebi Horsan bölgesinin tasavvuf anlayışının adıdır. Horasan, İran'ın kuzeydoğusunda bulunan oldukça geniş bir bölgenin adıdır. Genelde, Farsça “Güneşin Doğduğu Yer” anlamına geldiği kabul edilen bölgenin sınırları Irak tarafında Azazvar, Cüveyn ve Beyhak; doğuda Hint, Tancaristan, Gazne, Sicistan ve Kirman ile çevrilidir. Hz. Osman devrinde fethedilmeye başlanan (30/650) bölgenin “Ümmehat” adı verilen en önemli şehirleri, temel kaynaklarda Nisabur, Merv, Belh ve Herat olarak zikredilir.¹

On üçüncü yüzyıla kadar pek çok medrese, cami, hankâhların yapıldığı Nisabur, medreselerin ve ilmin beiği olarak kabul edilmiştir. Etnik yapıdaki farklılık nedeniyle bu bölgede, Arapça, Farsça ve Türkçe yaygın olarak kullanılan diller olmuştur. Çok eski yerleşim alanlarına ve tarım, ticaret ve şehirleşme gibi medeni gelişmelere sahne olmuş olan bu bölge, göç ve istila yolları üzerindeki bir kavşak noktası konumundadır. Bu durum bölgenin değişik ırk ve dirlere mensup kişilerden meydana gelen bir nüfusa sahip olmasını sağlamıştır. Özellikle Yahudilik, Nasturilik, Zerdüştilik, Manihaizm, Budizm, Şamanizm gibi din ve mezheplerin yayılıp geliştiği Horasan'ın tarihte İslam mezhepleri ve sūfi tarikatlar için de ayrı bir yeri vardır. Bölgede Emeviler ve Abbasiler döneminde başta Hariciyye, Mutezile, Şia, Mürcie ve İslmailiyye gibi çeşitli itikadi mezhep ve firka-lar faaliyet göstermiştir. 5/11. yüzyılın ilk yarısında Sünni geleneğin desteklenmesi, bu bölgede faaliyetini sürdürten Şia'nın siyasi gelişmesini önlemiştir. Bu sebeple Şia, söz konusu dönemde henüz birbirinden ayrı parçalar halinde ve inancı iyice belirlenmemiş bir mezhep şeklindeyken daha sonra sistemli bir şekilde bu bölgede faaliyetlerini sürdürmüştür.²

Horasan'da tasavvuf hareketlerinin etkileri Horasan'la da sınırlı kalmamış, Anadolu'nun İslamlamasında Horasan kökenli mutasavvıfların oynadıkları rollerle Horasan dışına da taşmıştır. Kaynaklarda Anadolu'nun İslamlaması ile ilgili olarak sıkılıkla geçen “Horasan Erenleri” tabiri, Horasan tasavvufunun temel eğilimi olan melâmet ve fütüvvet anlayışını benimseyen sufilere karşılık kullanılmıştır. Âşıkpaşazade'nin (ö. 889/1484) Tarihi'nde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında faaliyet gösterdiği belirtilen dört zümreden biri olan Abdalan-ı Rum, Horasan Erenleri tabirinin yerine kullanılmıştır.³

Nisabur mektebine mensup süfîler, zühd dönemi mekteplerinden Basra ekolünden etkilenmekle birlikte, daha çok Horasan mektebinin tesiri altında kalmışlardır. Öncelikle şu gerçeği ifade etmek zorundayız. Bu dönemde ortaya çıkan tasavvûf ekoller, gerek kaynaklarının aynı oluşu gerekse devamlı münasebetleri nedeniyle daima birbirlerinden etkilenmişlerdir.⁴

¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 33-38.

² Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Veli Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s. 77.

³ Bolat, *Melâmetilik*, s. 33-38.

⁴ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s.120.



Cihada önem veren Kerramiler, akla çok değer veren İmamu'l-Harameyn, Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ahmed Gazalî ve Muhammed Gazâlî Nişâbur ve çevresine yetişmiş şahsiyetlerdir.⁵

Nişabur mektebinin fütüvvet anlayışını temsil eden başlıca sūfîlerin isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Fudayl b. İyaz (ö. 187/802), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 265/878), Ebu Abdullah Muhammed b. Fadl el-Belhî (ö. 329/940), Ebu'l-Hasen el-Buşencî (ö. 347/958).

Horasan tasavvuf anlayışının en bariz özelliğinin fütüvvet anlayışı olduğunu belirtirken, o dönemdeki fütüvvet düşüncesinin sadece Horasanla sınırlı tutulması yanlıştır. Zira Marûf-ı Kerhî (ö. 200/816), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ruveyîm b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 330/941) gibi Bağdat mektebinin önemli sūfîleri de fütüvvet anlayışının önemli temsilcileri kabul edilmektedir. Bu durum Irak tasavvufuyla Horasan tasavvuf anlayışının birbirine olan geçmişenliğini, Irak ve Horasan'daki fütüvvet hareketlerinin birbiriyle olan sıkı bağlılığını göstermektedir.⁶

Nişabur mektebi sūfîlerinin ferdi yaşayış biçimini olarak ortaya çıkıp kurumlaşmaya başlayan fütüvvet anlayışı ortaya çıkış itibarıyle ahlâkî bir harekettir. Daha sonraki asırlarda iktisadi bir mahiyet almış, çalışanların ve zanaatkârların teşekkilatı haline gelmiştir. Fütüvvet ahlakının iktisadi teşekküler doğurması İslâm ahlakının dönüştürücü gücünü göstermektedir. Bütün üyeleri çalışan insanlardan meydana gelen fütüvvet teşekkilatı yaşayış kaidelerini dinin ışığı altında tespit etmişler ve bu kaidelere fütüvvetname adını vermişlerdir. Fütüvvet erbâbı tasavvufi hayatla ekonomik ve sosyal hayatın sentezini gerçekleştirmiştir, dinle hayatı, aşkla ibadeti, dünya ile ahireti birleştirmiştir. Fütüvvet erbâbı dini tecrübeîyi İslâm toplum yapısının çimentosu olarak görmüşlerdir.⁷

1. Fudayl b. İyâz'ın Dostluk Esasına Dayalı Fütüvvet Anlayışı

Fudayl b. İyaz'ın tasavvuf anlayışında tevekkül, vera, havf, rîza, sîdk, fâkr, az yemek, az konuşmak, hüzün, sürekli ağlama, riyadan sakınma, uzlet, ölüm korkusu, nefs muhasebesi ve zühde dayanan fütüvvet düşüncesi oldukça önemli bir yer tutmaktadır.⁸ Fudayl b. İyaz fütüvveti arkadaşların kayıtlarından göz yummak olarak tanımlamaktadır.⁹ Başkasına yapılan iyilikleri dile getirmeyi yersizlik olarak görür. Onun fütüvvet anlayışı insanlar kadar hayvanlara merhameti de kapsamaktadır. İnsanlara her türlü iyiliği yapsa da kişinin bir hayvana yapacağı bir kötütlük onu iyilerden kılmanız diyerek tüm mahlükata

⁵ Esad Coşan, *Haci Bektâş-ı Veli-Makâlât-*, Seha Neştiyat, Ankara, ts., s. XLIII.

⁶ Coşan, *Haci Bektâş-ı Veli-Makâlât-*, s. XXVI.

⁷ Mustafa Kara, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s. 125-131.

⁸ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 53-54.

⁹ Ebu'l-Kâsim Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi t-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrîk & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 226.



karşı iyilikte bulunmayı fütüvvvet yolu olarak nitelemektedir.¹⁰ Çünkü ona göre güzel ahlaklı bir fasıkın arkadaşlığı, kötü ahlaklı bir abidin arkadaşlığından daha iyidir.¹¹ Fudayl b. İyaz'a göre insanların en hayırlısı, iyiliği başkalarında gören ve başkasını kusuru ve hatalı görmemek için kendi yolu haricinde Allah'a sayısız yolun ulaşlığını bilen kimse dir. Fütüvvetin esasını zühd olarak gören Fudeyl b. İyaz, Cenab-ı Hakk'ın tüm şerri bir evde tamam kıldığını, dünya sevgisini onun anahtarları eylediğini, tüm hayatı da bir evde tamam kıldığını ve ona da zühdü anahtar yaptığı belirtmektedir.¹² İnsanların övmesini istemeyip insanların kınamasına aldırmamayı zahitlik olarak betimlemektedir.¹³ O bu tür yaklaşımlarıyla tasavvufi fütüvvvetin ilk habercilerinden sayılmaktadır. Ona göre fütüvvvet, kardeşleri affetmek, dostların kusurlarını hoş görmek çerçevesi içinde yer alan bir yaklaşımındır. Tüm bu hususiyetler göz önüne alındığında, Fudayl b. İyaz'ın Horasan sufiliğinin tipik bir temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Fudayl b. İyaz'ın fütüvvvet ile ilişkilendirilmesi onu Horasan sūfīliği içinde önemli kılmağta ve Horasan'da fütüvvvet teşkilatının teşekkülünlünde onu önemli kılmaktadır.¹⁴

2. Ahmed b. Hadraveyh'in (ö.240/854) Hizmete Dayalı Fütüvvvet Anlayışı

Horasan fütüvvvetinin ilk temsilcilerinden biri olan Ebû Hamid Ahmed b. Hadraveyh el-Belhi'nin kendisi kadar eşi de tasavvuf yolunun onde gelenlerindendir. Eşi Ümmü Ali Bayezid-i Bistamî'nin takdirini kazanmıştır. Ebû Hafs el-Haddâd değerlendirmesinde, Ahmed b. Hadraveyh olmasaydı fütüvvvet ve mürüvvvet zuhur etmezdi diyerek onun büyülüğüne şahitlik etmektedir.¹⁵

Ahmed b. Hadraveyh hac dönüsü Yahya b. Muaz'ı Belh'e davet eder. Davetliler için ziyafer sofrası hazırlar. Eşinin hatırlatmasıyla sadece konuklara değil şehrin köpeklerini de bu ziyafetten istifade ettirir. Şehrin köpekleri için de etler hazırlatır. Eşi Ümmü Ali'ye göre kerem sahiplerine ikramda bulunan bir mükrimin ikram ve ihsanlarından mahallenin köpekleri de nasiplerini almalıdır.¹⁶

Fütüvvvet mesleğinin dostlara ve muhtaç kesimlere destek ve hizmeti gereklî kıldığının ifade eden Ahmed b. Hadraveyh, hizmet erbâbı olmanın kişide alçak gönüllülük, hüsni-i edep ve cömertlik gibi üç önemli kazanım sağlayacağını belirtmektedir.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 242.

¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 245.

¹² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.119.

¹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, "Hilyetu'l-Evliyâ", *Sahabeden Günüümüze Allah Dostları*, çev. Said Aykut-Enver Günenç-Yahya Atak-Abdülmâmid Birışık-Fuat Aydin, Şüle Yayımları, İstanbul 1996-2000, c. II, s. 448.

¹⁴ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 58-59.

¹⁵ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 82-84.

¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 228.



3. Ebû Türâb en-Nâhşebî'nin (ö.245/859) Riyazete Dayalı Fütüvveti

Ebû Turab en-Nâhşebî riyazet, keramet, mürüvvet ve fütüvvet bakımından seçkin sūfîlerdendi.¹⁷ Fütüvvet erbâbı olarak dervişiği kılık kıyafete indirmeyi reddeder, yamalı hırkalar giyip tekkeerde işsiz ve gücsüz derviş kitlesinin varlığını kabul etmez, fütüvvet erbabının dilenciliğe maruz kalamayacağını belirtir. Fütüvvet ahlaklıyla yetişen sūfiyi hiçbir şeyin kirletmeyeceğini ama her şeyin de kendisiyle temizlendiği kişi olarak tanımlamaktadır.¹⁸

4. Yahya b. Muâz er-Râzî'nin (ö.258/871)

el-Vaiz lakaplı Ebu Zekeriya Yahya b. Muaz b. Cafer er-Râzî, Nişabur sūfiliğinin entelektüel düzeyde önemli bir temsilcisidir.¹⁹ Yahya b. Muâz'ın tasavvuf anlayışında reca, marifet, tevekkül, fakr, riyadan kaçınma, fütüvvet, rıza, zühd, nefس ile mücahede ve açlık önemli bir yer tutmaktadır.²⁰

Yahya b. Muaz'a göre, insanın yegane hasmı olan nefس onun, ahireti unutup dünyaya dalması için elinden geleni yapar. Nefsin terbiye edilmesinde en etkili metot açlıktır. Onun ifadesiyle açlık karşında satılıyor olsaydı ahiret taliplerinin ondan başkasını satın almaları uygun olmazdı.²¹ O açlığı müritler için riyâzet ve temrin, tövbekârlar için tecrübe, zâhidler için siyaset, ârifler için ikram olarak görmektedir.²² Ona göre açlık nur, tokluk ateş, şehvet ise odundur. Şehvet ve tokluk bir araya gelince ateş yanmaya başlar ve neticede sahibini yakıp bitirir.²³ Yahya b. Muâz bir yandan açlığa dayalı riyazet yolunu benimsenken, diğer yandan da maddenin kıymetini takdir etmekten geri kalmamıştır. Hellal yoldan kazanıp meşru yerbelerde sarf edilmesini esas kabul eder.²⁴

Yahya b. Muâz er-Râzî da Bayezid-i Bistâmî gibi fenâ, vecd ve sekreden bahseden, "aşk sarhoşu" deyimini kullananlardandır. Râbiatu'l-Adeviyuye'den sonra Allah sevgisi konusunda Ma'ruf Kerhî gibi, açıkça söz söyleyenlerin ilklerindendir. Onun muhabbet anlayışı huşû, huzû ve Allah'a teslimiyet gibi faziletlere dayanır. Ona göre muhabbetin hakikati, vuslatla artmaz, hicranla azalmaz²⁵.

Onun fütüvvet anlayışında dostluk dua ve müsamaha demektir. Kendisinden özür dilenilmek zorunda kalınan dostu sancılı bir isim olarak görür. Kardeşlerin birbirlerinin kusurlarını düzeltmek üzere ikazını, kardeşliğin zaruri bir sonucu olarak görür. Fütüvvet ahlaklıyla tesis edilen kardeşliğin üç temel hasletinden bahseder:

¹⁷ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.383.

¹⁸ Attar, *Tezkire*, s.126.

¹⁹ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 92-93.

²⁰ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 93-94.

²¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 141.

²³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 142.

²⁴ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 95.

²⁵ Yılmaz, *Anahatlariyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.119.



1. Ona faydalı olamıyorsan, bari zararlı olma.
2. Onu sevindirmeye gücün yetmiyorsa, hiç olmazsa üzme.
3. Onu övmeye dilin varmıyorsa bari yerme.²⁶

Fütüvvvet yolunda üç grup insanla sohbet edilemeyeceğinden bahseder: Bunlar da gafil âlimler, tabasbus yapan hafızlar ve cahil sufiler.²⁷

Yahya b. Muâz fütüvvvet ehli âriflerin Allah ile olan edeplerini terk ettikleri zaman helak olanlarla beraber helak olacaklarını belirtmiştir.²⁸ Diğer yandan o, Allah'ın rızasını kazandıran edebe bürünenleri Allah'ın ehlinden saymaktadır.²⁹

Yahya b. Muâz hikmet ve hikmet ehlinden olmayı üç şartta bağlamaktadır:

1. Zenginlere haset nazarıyla değil, nasihat nazarıyla bakmak,
2. Kadınlara şehvet nazarıyla değil, şefkat nazarıyla bakmak,
3. Fakirlere kibir nazarıyla değil, tevazu gözüyle bakmak.

Yahya b. Muâz fütüvvvet anlayışını tevazua bürünmeye ve kibirden soyutlanmaya bağlar. Ona göre kimde bulunursa bulunsun tevazu güzeldir ama zenginlerdeki tevazu çok daha güzeldir. Kimde bulunursa bulunsun kibir çirkindir ama fakirlerdeki kibir çok daha çirkindir.³⁰ O kibri Müslümana; özellikle ilim ehli Müslümana yakıştırmamıştır.

Yahya b. Muâz'a göre fütüvvvet ehlinin imanı üç şeyle kemâle erer. Bunlar; havf, reca ve muhabbettir. Havf günahı terk etmeyi ve kurtuluşu sağlar. Recâ itaate yönelmemi ve cennete kavuşmayı temin eder. Muhabbet ise, insanı sıkıntılara tahammül etmesi, bu tahammül ve sabır ise Hakki'n rızasını kazandırır. Bu yüzden Hak Teâlâ'ya iştiyak ve muhabbetin alâmeti gam ve üzüntülerde bile rahat ve huzur bularak hayatı sevmektir. Ona göre tevekkül, Allah'ın vekâletine razı olmak, zenginlik Allah'a emniyyette olmak, dervîşlikte Allah'a dayanıp, O'nun dışındaki her şeyden müstağni olmaktadır.³¹

Yahya b. Muâz fütüvvvet erlerinin fevti mevtten daha zor gördüklerini söyler. Çünkü dinî ve ahlâkî bir yükümlülüğü ifa etmeyi elden kaçırıkmak ve fırsatı kaybetmek, mevtten daha zordur. Çünkü fevt Hak'tan ayrı düşmek, mevt halktan ayrılmaktır.

5. Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö.270/883) Edebe Dayalı Fütüvvvet Anlayışı

Ebû Hafs Haddâd en-Nîsâbûrî her zaman Allah'a muhtaçlık hissi içerisinde yaşamayı, sünnet-i seniyyeye bağlı kalmayı ve helal rizik temin etmeyi fütüvvvetin şiarı ola-

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.158.

²⁷ Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Kesfû'l-Mâhcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996, s. 97.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 285.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 285.

³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 148.

³¹ Yılmaz, *Gönül Erleri*, s. 184-185-186.



rak görmektedir.³² Fütüvvet erlerine meslek sahibi olmayı öngören Ebû Hafs el-Haddâd, Horasan sūfîleri gibi kendisi de mesleğiyle tanınır olmuş, demirci olduğu için “Haddâd” adıyla tanınır olmuştur.³³ Ferideddin Attar eserinde ondan bahsederken, Ebû Hafs Haddâd’ı; erlerin örneği, samimi abid, âşık, zâhid ve bu taifenin muhteşem şahsiyeti, riyazet, keramet, mürûvvet ve fütüvvet bakımından arasında emsalsiz şahsiyeti, keşf ve beyanda yegâne isim olarak tanıtmaktadır.³⁴

Fütüvvete dayalı tasavvuf anlayışını baştan sona edepten ibaret gören Ebû Hafs Haddâd’da göre her anın ve her makamın bir edebî vardır. İçinde bulunduğu an ve makamın edebîne uygun hareket eden kimse gerçek erlerden olma şerefine erişir.³⁵ Edeп güt-meyen kimse ise her ne kadar kendini Hakk’da yakın sansa da uzaktır, amellerini makbul zannetse de merduddur. Cüneyd-i Bağdâdî ile olan görüşmelerinde Cüneyd-i Bağdâdî onun dervişlerini son derece müdeddep görünce Ebû Hafs, “Kişinin zahirindeki güzel edebî batındaki güzel edebîn unvanıdır” karşılığını vermiştir.³⁶

Dönemin melâmetî zümreleriyle birlikte sergilemekle birlikte dönemin Melâmileri melâmetliği insanın içinin dışından daha iyi olması gerekiгî şeklinde değerlendiren yaklaşımlarını benimsememiştir. Melâmetlerin içîn dıştan daha iyi olması gerekiгî şeklindeki yaklaşımlarına karşı Ebû Hafs içeп dış, özle söz arasında tam bir uyguluk bulunması gerekiгîne inanmış; dıştaki edep güzelliğini içteki hâllerinin güzelliğinin delili saymış; bu sebeple dış görünüşe ve edebe büyük önem vermiştir. “Zahir edebînin güzelliği, bâтindaki edebîn güzelliğine işaret eder” diyen Ebû Hafs’da göre edebe riayet etmeyen, ne kadar kurb makamında olduğunu iddia ederse etsin, Hak’tan uzaktır. Ebu Hafs aynı zamanda, bu yola henüz girenleri amel ve mücahedeye devama özendirmek içîn amel ve iyiliklerini göstermek taraftarıdır. Bu yaklaşımlarıyla Ebû Hafs melametiyye pîri Hamdun el-Kassar ile ters düşmüştür. Onların arasındaki bu ihtilafi Ebû Osman el-Hîrî, “Her iki görüş de doğrudur. Her birinin de uygun olacağı bir vakit vardır. Mûride ilk vereceğimiz, ibadetlerini düzeltmesidir. Bununla amaç da amellere sarılarak istikrar kazanmasıdır. Amellerinde istikrar ve süreklilik sağladığı, nefsi bir olgunluğa ulaştığı zaman, ona ameller ile Allah’da ulaşamayacağını, sîrf bunların Allah İçin bir değer ifade etmeyeceğini anlaması içîn, amellerinin eksikliklerini ve onlarla gurur duymaması gerekiгîni açıklarız. Böylece onun ameller ile aldanmayarak bir seviye kazanmasını sağlarız. Yoksa amelde bulunmayan kimsenin nasıl fullerinin eksikliklerinden bahsedebiliriz? Bir şeyin eksikliğini ortaya koymak içîn, öncelikle onu uygulamak, hayatı geçirmek gerekir. Yolun en doğrusu da, Allah’ın izniyle budur.” diyerek gidermeye ve aralarını uzlaştır Maya çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla Ebû Hafs, ibadetlerin verdiği hazzın zahire yansımısi gerekiгîni savunurken, melametîlerin gizlilik esasına karşı kayıtsız da değildir.³⁷

³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.275.

³³ Hasan Kamil Yılmaz, *Gönül Erleri -Kırk Veli-*, Erkam yayınları, İstanbul 1991, s. 193.

³⁴ Attar, *Tezkire*, s. 413.

³⁵ Feridüddin Attar, *Tezkireti'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem yay., İstanbul 1991, c. I, s. 422.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 286.

³⁷ A. Yaşar Ocak, *Kalenderilik*, İstanbul 1992, s.13; Bolat, *Melâmetilik*, s. 118.



Horasan mektebinin fütüvvvet telakkisini benimseyen, hac yolculuğu sırasında Irak ve Hicaz bölgelerindeki sūfîlerle görüşen ve onların fikirlerinden de etkilenmiş bulunan Ebû Hafs Haddâd, fütüvvvet konusu üzerinde ısrarla durmuş, fütüvvveti; fedakârlık, cömertlik, diğergâmlık, nefse hâkimiyet, tahammül ve faaliyet gibi unsurları ihtiva eden ahlâk ve erdem yolu olarak tarif etmiştir. Onun; “Fütüvvvet, laf değil, iş ve faaliyyettir.”³⁸ sözü Bağdat sūfîleri tarafından çok beğenilmiş, diğer yandan fütüvveti; “Başkasına adâlet ve insafla muamele etmek, fakat onlardan adâlet ve insafla muamele etmelerini istememektir” (iyilik yapmak, karşılık beklememektir)³⁹ şeklinde tarif etmesi Cüneyd-i Bağdâdî’nin çok hoşuna gitmiştir. Ebu Hafs kerem ve cömertliği fütüvvvetin esası olarak görmüş, ayırm做过meden herkese iyilik yapılmasını, ancak yapılan iyiliklerin hiç yapılmamış gibi kabul edilmesini ve hatırlanmamasını istemiştir.

Fütüvvvet yolunun öncülerinden kabul edilen Ebû Hafs, keramet peşinde koşanlardan değil, istikameti esas alanlardandır.⁴⁰ Ebû Hafs fütüvvveti sūfîlerin insaf ve adalet olarak gördükleri şeyleri yerine getirmek olarak anlıyor. Buna göre fütüvvvet, şeriatın ve toplumun gerektirdiği görevlerin tamamını yerine getirmektir. Diğer yandan bunları yerine getirenler toplumdan bir insaf talebinde bulunamazlar.⁴¹

Ebû Hafs başkasını kendine tercih etmek ve kendini başkalarının kurtuluşu adına feda etmek şeklindeki fütüvvvet anlayışıyla Nişabur mektebi mensuplarına ciddi oranda tesir etmiştir. Ebû Hafs’ın bu fikirleri Nişabur mektebi sūfîlerinin nezdinde güçlü bir gelenegin oluşumuna ve başka birtakım tasavvufi anıtların kazanmasına yol açmıştır. Bu

³⁸ Ebû Hafs Bağdat’tan ayrılmaya karar verince Bağdatlı pîrler ve fütüvvvet erbâbı, kendisiyle vedalaşmaya gitmiş, ayrılırken de ona son kez daha fütüvvvetin mahiyetinden bahsetmesini istemişlerdir. Ebû Hafs onlara, fütüvet çabalayarak elde edilir, konuşarak değil demek suretiyle karşılık vermiştir. Yani fütüvvvet, sūfînin yaşadığı bir hayat sistemi ve tarzıdır, yoksa o, bahsedilecek ya da açıklanacak bir nazariye değildir. Bkz. Ebu'l Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 162; Yılmaz, *Anahatlaryla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.120; Bolat, *Melâmetilik*, s. 120-121.

³⁹ Bağdat’ta Cüneyd-i Bağdâdî ve arkadaşları Ebû Hafs'a fütüvvvet hakkında konuşmasını istediklerinde Ebû Hafs onlara fütüvvetten kendilerinin ne anladıklarını sorar. Cüneyd-i Bağdâdî fütüvveti, kişinin kendini görmemesi ve ‘Bunu ben yaptım diyerek kendine nispeti terkten ibarettir’ diye tarif etmiştir. Bunun üzerine Ebû Hafs, “Ne güzel söyledin. Fakat bana göre fütüvvvet insaflı davranmak ve fakat insaf beklemeyi terkten ibarettir” diye karşılık vermiştir. Bu cevap üzerine Cüneyd-i Bağdâdî, “Ey dostlar, kalkın. Ebû Hafs Âdem (a.s.) ve zürriyyetine çok yüklen�� ve kimsenin daha güzelini söylemeyeceğim bir söz sarf etti diyerek onun fütüvvvet konusundaki üstünlüğünü itiraf etmiştir. Bu ifadelere göre Cüneyd-, Bağdâdî fütüvveti, kendini görmenin sakit olması olarak tarif etmiş, amellere değer ve takdir gözüyle bakılmasını terk etmeyi önermiş, insanı Allah’tan başka herhangi bir şeye veya varlığa bağlayan ilişkilerin ve bağların kesilmesini öngörmüş, kâmil bir zühd olarak algılamıştır. Ebû Hafs ise fütüvveti, sūfînin insaflı ve adil olması olarak tarif etmiş, dînî gereklerini kimseye aldırmadan yerine getirmesi olarak değerlendirmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 406; Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 161.

⁴⁰ Yılmaz, *Gönül Erleri*, s. 197-198.,

⁴¹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, trc. H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün, Risale Yayıncılığı, İstanbul 1996, 109.



yeni anlamlar, fütüvvetin hem sosyal hem de ruhani hayatı üstün bir modele dönüşmiş-tür.⁴²

Ebû Hafs fütüvvet ahlakını; “Allah’ın Peygamber Efendimizin şahsında emir buyurduğu ‘Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.’⁴³ çağrısına uymak” olarak izah etmektedir. Fütüvvet erbabinin kazandığı manevî hallerin âriflerin fiski, müritlerin yalan söylemesi ve muhiblerin ihaneti bozulacağını belirtmektedir.⁴⁴

Ebû Hafs fütüvvetinin temelini îsâr bilinci olarak görmektedir. Ebû Muhammed el-Cûnî’ye, “Çarşıya git, kazan; ama kazancından yeme, onu fakire ver. Yiyeceğini de (nefsini kırmak amacıyla) insanlardan istersen, ‘Bu cimrinin biri, gündüz boyunca çalışıyor, sonra da insanlardan dileniyor’ derler” şeklinde tavsiyede bulunan Ebû Hafs’ın uzun bir süre, kazandığını infak ettiği, kendi hesabına bir kazancı olmadığı rivayetler arasındadır. Çünkü ona göre îsâr, dünya ve ahiret işlerinde kardeşlerini kendisinden önce tutmak ve lazımlı olur endişesiyle dünya malı biriktirmemektir.⁴⁵

İnsanların acılarına ortak olmayı fütüvvetin gereği sayan Ebu Hafs kuvvetli bir melametî eğilime sahiptir. Mümkün olduğu kadar tanınmamak gerektigine inanır. Bu nedenle evine girerken yamalı bir elbise veya sâfi topluluğunun giydiğinden başka bir kıyafet giyer, sâflar gibi giyinerek halk arasına çıkmayı rıya veya benzeri bir tavır olarak görürdü. Nefsin hevasına karşı gelmeyi kurtuluş yolu olarak gören Ebu Hafs, “Hz. Yusuf bile ‘Ben nefsimi temize çıkaramazken, insanoğlu nefşinden nasıl razı olur?’” demiştir.⁴⁶

Ebu Hafs'a göre hakikî zâhid dünyayı ne över ve ne de kötüler. Dünya kendisine yönelince sevinmez, uzaklaşınca üzülmez. Dünya tasasını içinden atıp rahata kavuşan zâhid değildir. Gerçek zâhid dünya tasasını içinden attıktan sonra ahiret için yorulan kişidir. Zühd elde avuçta değil kalpte bulunur. Her zaman Allah'a ihtiyaç duymak, sünnete bağlı kalmak ve helal rızık yemek tasavvufun esasını teşkil eder. Kerametle desteklendiği halde bunun farkında olmayan kişi velidir.⁴⁷

Ebû Hafs'a göre kişinin kimseye muhtaç olmayacağı şekilde yaşaması, sadece Allah'a dayanması gereklidir. Ona göre kulu Allah'a yaklaştıran en iyi vesile, kulun her halükârdâ ona ihtiyaç duyması, bütün işlerde sünnete sarılması ve helâl yoldan rızık temin etmesidir. Kulu Allah'a yaklaştıran şeyin de mutlak kötü olarak nitelenmesi mümkün değildir. Gerçek zâhid, dünya tasasını attıktan sonra ahiret için yorulan kişidir. Zühd, elde ve avuçta değil kalpte bulunur. Ebû Hafs'ın zühd anlayışı dünya malından fiziksel değil, zihinsel uzaklıktır.⁴⁸

⁴² Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 161.

⁴³ A’raf, 7/199.

⁴⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 328.

⁴⁵ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 121.

⁴⁶ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 117.

⁴⁷ Tahsin Yazıcı, “Ebû Hafs el-Haddâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul 1994, s. 127.

⁴⁸ Bolat, *Melâmetîlik*, s. 122.



Sonuç ve Değerlendirme

Özetle Nişabur mektebi tasavvufi düşüncenin fikrî ve felsefi temellerinin atıldığı, tasavvufun gelişim gösterdiği, tasavvuf ilminin teşekkürül ettiği dönem hicri 3. ve 4. asrı kapsayan tasavvuf döneminin önemli mekteplerden biridir. Ahmed b. Hadraveyh, Ebu Hafs el-Haddâd, Ebû Turâb en-Nahşebî, Ebû Abdillah es-Siczî, Muhammed b. Fazl el Belhî, Ebü'l-Hasan el-Bûşencî gibi sūffîler Horasan, Ma'rûf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hâris el-Muhasibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi sūffîler Irak fütüvvvet geleneğinin bu dönemdeki onde gelen başlıca temsilcileridir. Fütüvvvet hareketi Horasan'da cihat ruhuna sahip birtakım teşkilatların kurulmasına önyak olmuştur. Tasavvuf klasiklerinde yer alan Nişabur ekolüne mensup fütüvvvet erlerinin tasavvuf anlayışları, benimsedikleri fütüvvvet esasları, kurulan fütüvvvet teşkilatları daha sonraki dönenlerin tasavvuf anlayışlarını derinden etkilemiştir. Ahiliğin teşekkürülünde temel fikri unsur Nişabur mektebi suflerin fütüvvvet anlayışı olmuştur. Ahiliğin referansları, daha sonraki dönemlerde yazılacak olan fütüvvvetnamelerin başvuru kaynakları Nişabur dönemi sufleri olmuştur.

AHLAK FELSEFESİ AÇISINDAN
FÜTÜVvet DÜŞÜNCEsİNE DAİR GENEL
DEĞERLENDİRMELER

GENERAL EVALUATIONS ON FUTUWWA THOUGHT IN
TERMS OF ETHICS



Doç. Dr. Kamil SARITAŞ
Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi
saritaskamil@hotmail.com



Özet

Fütüvvvet, inanç, ibadet ve ahlaki ilkeleri içermektedir. Fütüvvvetnameler ise İslam düşüncesine özgü teorik ve pratik fikirlerin sentezlendiği eserlerdir. İslam dünyasında VIII. yüzyılda Irak, Horasan ve İran'da başlayıp zamanla tasavvuf çevrelerine ve mesleki kurumlara nüfuz eden Ahilik teşekkiliyatının ilkelerini ifade etmektedirler. Bu eserlerde zihin, ruh, akıl, nefş, beden gibi insanî yetiler bütüncül olarak değerlendirilmiştir.

Düşünce ve medeniyet tarihinde fütüvvvet anlayışı ile mukayese edilebilecek felsefi alan ahlak felsefesidir. Ahlak felsefesinin içeriği büyük oranda Antik-Yunan filozoflarından, özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles, Yeni-Eflatunculuk ve Stoacılık'ın görüşlerinden faydalananlarak ortaya konulmuştur. Fütüvvvet başta Kur'an ve sünnet olmak üzere tefsir, kelam özellikle tasavvuf ilminden yararlanılarak, pratik yanı ağır basan İslam'a özgü bir düşünce olarak kendisini göstermiştir.

Bu çalışmada fütüvvvetname olarak Ebu Abdürrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin Kitabu'l-Futuvve'si esas alınmıştır. Ayrıca ulaşabildiğimiz fütüvvvetnameler çerçevesinde Ahlak İlmî ve Ahlak Felsefesinin konuları ve tartışmaları dikkate alınarak fütüvvvetnamelerle ahlak felsefesi karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma tanım, kaynak, kavram, muhteva ve ilke-ler bağlamında yapılmıştır. Böylece genel anlamda Ahlak felsefesi, Ahlak ilmi, İslam Ahlak felsefesi ve fütüvvvetin ahlak konusuna bakışı, benzerlik ve farklılıklarını incelenmiştir.

Fütüvvetnameler, ahlaki teorik bağlamda mı yoksa pratik bağlamda mı ele almaktadır? Fütüvvette hangi ahlaki ilkeler daha ön plandadır? Fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkeler Ahilik teşekkiliyatına ne kadar yansımıştır? Kurumsallaşma bağlamında ahlak felsefesi ile fütüvvvet anlayışı karşılaştırıldığında, İslam düşüncesinin özgünlüğü hakkında ne söylenebilir? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Anahtar Sözcükler: Fütüvvvet, Ahlak, Ahlak Felsefesi, Ahilik, Tasavvuf.

Abstract

Futuwwa includes moral principles. It is rules and regulations of Islamic guild. Futuwwanames are the works in which theoretical and practical ideas specific to Islamic thought are synthesized. In the world of Islam it started in the VIII. Century in Iraq, Khurasan and Iran. The latter they succeeded in penetrating the sufistic circles and professional institutions. They are the principles of the akhism organization. In these works, humanity faculties such as mind, soul, nous, nafs and body are all evaluated together as a whole.



The philosophical field that can be compared with (futuwwa) rules and regulations of Islamic guild in the history of thought and civilization is ethics. The content of ethics philosophy has been largely put forward by the views of Ancient-Greek philosophers, especially Socrates, Plato, Aristotle, Neo-Platonism and Stoicism. Futuwwa is idea peculiar to Islam, which is practically superior to the Qur'an and Sunnah, Tafsir, Theology especially sufism.

In this study, Abu Abrahamman Muhammad b. Hüseyin es-Süleimi's Kitabu'l-Futuwwa is taken as basis. In addition, within the framework of books which named futuwwa we can reach, the ethics philosophy of them will be put forward by considering the issues and discussions of Ethics Philosophy.

Does rules and regulations of Islamic guild deal with the moral in the theoretical context or the practical context? Which moral principles are more preliminary in it? How much did the ethics principles in them reflect to the morality organization? What can be said about the authenticity of Islamic thought when ethics philosophy is compared with rules and regulations of Islamic guild in the context of institutionalization? Answers will be sought.

Keywords: *Futuwwa, Moral, Ethics, Akhism, Sufism.*

Giriş

İnsan akıl ve irade sahibi, özgür ve inanan bir varlıktır. Diğer varlıklardan akıl, irade, vicdan, hürriyet, sorumluluk, iman ve ahlaklı olma bakımlarından farklılık arz eder. Bu unsurların her biri, birbiriyile ve konumuzun merkezi olan ahlak ile yakın bir ilgiye sahiptir. A浑ak, insanın insan olmasını sağlayan ayırt edici bir özelliktir. Konumuzun diğer önemli kavramı fütüvvet anlayışı ise Meşşâî paradigmadaki nefs anlayışı gereği insanın “insan” olması adına ahlakılığı, doğruluğu, iyiyi, erdemli ve meşruluğu önemseyen İslami düşünüş şeklidir.

Fütüvvet kelimesi Arapcadır ve feta ile aynı kökten gelir. Feta genç, yiğit ve delikanlı demektir. Çoğulu fityan ve fityedir. Literatürde feta ve fityan yerine Farsça civanmerd ve çoğulu civan merdan kelimesi kullanılır. Fütüvvet ise gençlik, yiğitlik, kahramanlık, cesaret ve cömertlik gibi anınlara gelir. Fütüvveti konu edinen ve bu bağlamda bilgiler veren eserlere fütüvvetname denir. Fütüvvetnameler edebiyat açısından ahlaki eserlerin bir türüdür (Levend, 1963: 96-97).

Fütüvvet anlayışı öncelikle ahlaki ilkelerden oluşmakla birlikte, bireyin dini açıdan olduğu gibi zihinsel, sosyal, ruhsal, davranışsal ve bedensel yönlerden de gelişimini amaçlamıştır. Bireyin kişiliğinin bütünlük sağlamasını ve dengeli bir yapıya bürünmesini öncelemiştir. Bu çerçevede bireyin sadece ahlak eğitimi değil, din eğitimi, tasavvuf



eğitimi, meslek eğitimi ve ticaret eğitimi yönünde yetişmesine odaklanmıştır (Özköse, 2011: 5). Fütüvvetten bahseden fütüvvetnameler, ahlak anlayışı yanında, yazıldıkları dönemin din ve ahlak anlayışını, sosyal, siyasal, iktisadi vb. yapılarını, dil özelliklerini ve dünya görüşünü yansıtırlar. Kaynak ve muhteva açısından dini, tasavvufi ve ahlaki nitelik taşırlar (Ocak, 1996: 264-265).

Fütüvvet, kaynakları İslam öncesi Arap tarihine dayanan ve İslami dönemde birçok İslam ülkesinde gelişen ahlakî bir anlayıştır. Fütüvvet hakkında ilk risâleyi Ebu Abdurrahman es-Süleimî (ö.1021) yazmış, daha sonra lisan olarak Arapça, Farsça ve Türkçe telif ve tercüme tarzında manzum ve mensur şeklinde pek çok fütüvvetname ortaya konulmuştur (Şen, 2013: 23).

Medeniyet tarihi açısından fütüvvet anlayışı gibi, ahlak konusunu inceleyen alan Ahlak felsefesidir. Fütüvvetin orijini İslam medeniyeti, Ahlak felsefesinin ise Antik-Yunan'dır. Ahlak felsefesi, felsefi bakış açısıyla insan hayatının ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği üzerinde durur (Erdem, 2003: 17). Ahlak felsefesinin konusu, insan ve fillerinin değerlendirilmesidir (Uyanık ve Akyol, 2013: 24). İnsanın davranışlarını, arkasında yatan nedenleri, ahlakî davranışın gerçekleşme sürecini ve hedefini konu edinir. Ahlaki kavramlar, değerler, yargilar, kuramlar ve ahlakilik gibi konular derinliğine, rasyonel, nesnel, tutarlı, kapsayıcı ve sistemli bir şekilde sorgulanarak, tahlil ve terkipler yapılarak değerlendirilir. Bu çerçevede ahlak felsefesine dair ilk eser Antik-Yunan'da Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur.

İslam Ahlak felsefesi ise felsefi bakış açısıyla İslami referansların dikkate alınarak ahlak ve ahlak felsefesine dair görüşlerin ortaya konulmasıdır. İslam Ahlak felsefesi Antik-Yunan filozoflardan özellikle Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoacılardan, kısmen İran ve Hint düşüncesinden, kısmen de Cahiliye düşüncesinden yararlanmıştır. Kur'an ve Hadisin ahlakla ilgili atıflarını merkeze almıştır. Zamanla referans noktası açısından farklılaşarak teolojik ahlak, ahlak teolojisi, kelamî ahlak, felsefi ahlak, tasavvufi ahlak, dini ahlak (Fahri, 2004) gibi ahlaki ekoller ortaya çıkmıştır. Fütüvvet anlayışı kaynak, muhteva ve ilkeleri itibarıyle İslam Ahlak felsefesi ekollerinden tasavvufi ahlak ekolüne girmektedir.

Bu çalışmada ahlak felsefesi, İslam Ahlak felsefesi ve fütüvvet anlayışı (Süleimî'nin Kitabu'l-Futuvve'si bazında) tanım, kaynak, kavram, muhteva ve ilkeler açısından karşılaştırılacaktır.

1. Tanım Açısından Fütüvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvetin, nimeti açıklamak, mihneti gizlemek, sofraya on kişi davet edildiği zaman dokuz veya on bir kişinin gelmesine bozulmamak, fark görmemek, insan seçmemek (Kuşeyrî, 1999:308), âleme kabul gören her söz ve fil (Karahisârî, No:485: 47a), karşılıksız vermek, karşılıksız sevmek, bütün iyilikleri karşılık beklemeden yapmak gibi çeşitli tanımları yapılmıştır.



Cafer-i Sadık'a göre fütüvvet yemek, cömertlik yapmak, makbul güler yüzülük, iyi iffet ve başkalarına eziyet etmemektir. Fütüvvete fisk ve füetur bir arada düşünlmez. Cüneyd'e göre fütüvvet kimseyi incitmek ve elde olanı (insanlar için) harcamaktır. Sehl'e göre fütüvvet sünnete tabi olmaktadır (Kuşeyrî, 1999: 306-7).

Fütüvvet geleneğinde fütüvvet ehlinin Peygamber olarak reisi/rol modeli Hz. İbrahim ve Hz. Yusuf, son çağrı döneminde ise Peygamber Efendimiz (sav) başta olmak üzere Hz. Ali, Hz. Hamza ve Selman-ı Farisi'dir. Bu isimler içerisinde fütüvvetnamelerde en fazla vurgulanan hatta fütüvvetin anlayışını oluşturan ideal kişi Hz. Alidir. Ona göre, fütüvvet ehlinin altı özelliği vardır: Fütüvvet ehli; ululuk zamanında tevazu sahibi olmalı, sıkıntı anında sabretmeli, güçlü zamanında affetmeli, yaptığı yardımı başa kakmamalı ve her daim sözünde durmalıdır. Zünnûn-ı Mîsrî ise şöyle der: "Fütüvvet ehli kendi isteklerini başkalarının istekleri uğruna feda eder. Başına ne gelirse, onu ister. Açılk, susuzluk, fakirlik ve aşağılanmaktan incinmez. İbadetini cehennem korkusu ve cennet nimetleri için yapmaz (Karâhisârî, No:485: 47a).

Sülemî'ye göre fütüvvet: (Allah'ın) emirlerine uyma, güzel ibadet, her türlü kötülüğü bırakma, zahren ve batinen, gizli ve açık ahlakin en güzeline sarılmadır (Sülemî, 1977: 24). Her hal ve her vakit senden bir çeşit fütüvvet ister. Fütüvvetsiz hiçbir hal yoktur: Rabbe karşı kullanacağı fütüvvet var, Peygamber'e (sav) karşı kullanacağı fütüvvet var, ashaba karşı kullanacağı fütüvvet var, salih geçmişlere karşı kullanacağı fütüvvet var, şeyhlerine karşı kullanacağı fütüvvet var, dostlarına karşı kullanacağı fütüvvet var ve yazanların en kerimi meleğe karşı kullanacağı fütüvvet var (Sülemî, 1977: 24). Birey, her varlık skalasındaki insana ve varlığa karşı belli bir ahlaki norm içerisinde bulunur. Bu da fütüvvetin tanımının hatta içeriğinin zaman ve mekâna göre değişkenlik göstereceğine işaretir.

Göründüğü üzere birçok tanımı yapılan feta ve fütüvvet kelimesi, tasavvufî anlayışla temas halinde (Şen, 2013: 17-18) özel bir terim olarak kullanılmıştır. Muhtelif sahalarда tecelli eden bir ruh haletini ifade etmiştir. Genel anlamda erdem ve faziletlere sahip olmak ve rezilliklerden kaçınmak anlamına gelen fütüvvet, cesur bir delikanlıda (fetâ) bulunan sitayıse layık vasıfların mecmuu (Van Arendonk ve Faris, 1997: 700) anlamına gelmektedir. İdeal olarak zihinde yaşatılan asıl ve tam manasıyla insana işaret etmektedir (Ateş, 1977: 3). Yaşı ve makamı ne olursa olsun, fütüvvetnamelerde anlatılan ahlaki özeliliklerle donanan kişiye feta, mensup olduğu anlayış şekline de fütüvvet denir.

Fütüvvet edep, güzel ahlak ve mekarımı ahlak olarak tanımlanmıştır (Kuşeyrî, 1999: 306; Sülemî, 1977). Kuşeyrî (1999: 305-11), fütüvveti tasavvufî bir makam ve hal olarak açıklanmıştır. Cüneyd-i Bağdadi ise fütüvvette tasavvufun eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir (Ocak, 1996: 264). Bu çerçevede fütüvvetin güzel ahlak mı, tasavvufî ahlakin bir parçası mı yoksa tasavvufun kendisi mi olduğu sorununu gündeme getirmektedir. Fütüvvet anlayışı bazı eserlerde tasavvufî ahlakin bir unsuru olarak değerlendirilirse de (Van Arendonk ve Faris, 1997: 701), Sülemî'ye göre fütüvvet, güzel ahlakin tamamını içermekte (Sülemî, 1977) ve güzel ahlakla eş değer görülmektedir. Gerçi tasavvuf, Allah'ın



ahlaklıyla ahlaklanmak bakış açısıyla tanımlandığında, o da bir ahlak anlayışı haline gelmektedir.

Zikredilenlerden görüldüğü üzere, fütüvvvetin bir tek tanımı olmamakla birlikte, her bir tanımı ahlaki içeriğe işaret etmektedir. Tanımlarda genel anlamda din başta olmak üzere bazen evrensel ahlaki ilkeler, bazen mahalli/yerel ahlaki bakış açıları, bazen (uzlet, halvet örneğinde olduğu üzere) bireysellik, bazen de toplumsal bakış açısı ön palana çıkmıştır. Ancak her halükarda fütüvvvetle ahlak arasında yüksek seviyede ilgi kurulmuştur.

Ahlak iyi, doğru ve güzel olan fiilin, davranışına dökülmesi sonucu alışkanlık ve meleke haline gelmesidir. Gazali'ye göre ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir heyet (meleke)dir ki, fiiller hiçbir zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan, bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar. İyi, doğru ve güzel olan fiilin davranış, meleke, huy ve mizaç haline getirilmesi fütüvvvet anlayışında da amaçlanır. Ahlakin ve fütüvvvetin tanımlarından hareket edilerek yapılan tanımlarda, davranışın konu, amaç ve süreç durumları dikkate alındığında, ahlakin konusu, amacı ve süreci ile fütüvvvetin konusu, amaç ve süreci benzerlik arz eder. Bu benzerliğin temel nedeni, her ne kadar aynı kelimelerle tanımlanmasa da konularının ahlak olmasından kaynaklanır.

2. Kaynak Açısından Fütüvvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvvetin veya fütüvvvetnamelerin referans noktaları genel anlamda Cahiliye dönemi feta anlayışı, Kur'an, Sünnet ve tasavvuf ilminin verileridir. Cahiliye döneminde Hatem-i Tai gibi münferit kişilerin fetalığı ön plandadır. Kur'an'da feta kelimesi dokuz yerde geçmektedir. Kur'an'ın ayetleri ve Hz. Muhammed'in (sav) yaşıntısının ve hadislerdeki ahlaki unsurların fütüvvvet anlayışının gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Üstelik birçok ahlaki ilke sahabə ile de ilişkilendirilmiştir. Tasavvuf ilminin teşekkür ve tedvini ile fütüvvvet kavramısal olarak öncesine benzeyen ancak daha geniş bir perspektiften ele alınan bir anlayış haline gelmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda fütüvvetten söz edilirken zikredilen kaynaklara işaret etmekle birlikte, sufilerin bu konudaki tespitlerinden oldukça faydalانılmıştır. Gelişen fütüvvvet anlayışı ile peygamberler de fütüvvvet anlayışının temsilcisi kabul edilmiştir. Vahiy geleneğiyle yakın ilişkisinden dolayı menşe-i itibarıyle fütüvvete mişkâti'n-nübbüvve/mişkâti'l-enbiya denebilir.

Sülemî'ye göre fütüvvvet ahlakının ilk temsilcisi Hz. Adem'dir. Daha sonraki peygamberler de dönemlerinin fütüvvvet temsilcisi sayılırlar. Şîť'in her türlü çırkinlikten uzak olması, İdris'in İblis'in tuzağından kurtulması, Hud'un ahde vefa etmesi, Şîť ve Salih'in kötülkülerden kurtulması, İbrahim'in putları kırması, İsmail'in teslimiyeti, İshak'ın ibadette devamlılığı, Eyüp'ün hastalığının iyileşmesi, Harun'un güzel söz söylemesi, Davud'un ibadetinin tatlanması, Süleyman'a insanların ve cinlerin itaati, Yahya'nın üzüntüden kurtulması (1977: 22-23) fütüvvvetle ilişkilidir. Peygamberlerin ideal insan olma yolunda sahip olduğu her türlü dînî iyi ve değer, fütüvvvetin içeriği ve gerekliliği, uzaklaşılması gereken her türlü kötülük ve erdemsızlık ise fütüvvvetin karşıtı olarak yansımıştır. Peygamberlerin sadece ahlaklı değil, tevhid mücadelesi, ibadeti hatta insan-



ları etkileme yeteneği bile fütüvvete ilişkilendirildiğinden, meşru her tür ahlaki değer, epistemik değer hatta estetik değer fütüvvete dâhil olmakta, bilgi, inanç, ibadet ve ahlak bütünlük içerisinde değerlendirilmektedir. Bu çerçevede fütüvvet insan hayatının büyük kısmını dikkate almakla, sadece ahlaki davranışları geniş perspektiften inceleyen ahlak felsefesinden farklılık arz eder.

Gündüz (1994)'e göre fütüvvet anlayışının kaynakları başta Sülemî'nin *Kitabu'l-Futuvve'si*, Sühreverdi'nin *Avarifu'l-Mearif'i*, Serrac'ın *Luma'sı*, Harguşî'nin *Tehzibu'l-Esar'*, Mekki'nin *Kut'u'l-Kulub'u*, Kuşeyri'nin *Risale'si*, Abdullah Ensarı'nın *Fütüvvetname'si*, Burgazi'nin *Fütüvvetname'si*, Keykavus'un *Kabusname'si* ve Hucviri'nin *Keşfu'l-Mahecûb'u*, Hamidüddin Kimrani, Ebu Turab Nahşebi, Ebu Hafs Haddad ve Ahi Evran gibi mutasavvıfların eserleri fütüvvet anlayışının gelişmesine yardımcı olmuştur. Bu düşünürler ve eserleri aynı zamanda tasavvufi düşüncenin devamlılığını da sağlamışlardır.

Buna göre fütüvvet anlayışını kaynağı Kur'an, Sünnet, Peygamberlerin sözleri, uygulamaları, kıssaları, sahaba sözleri, mutasavvıf ve tarikat erbâbı velilerin söz, uygulama ve menkibeleridir (Kuşeyrî, 1999; Sülemî, 1977; Gündüz, 1994).

Ahlak felsefesi ise rasyonellik temeli üzerine kurgulanır. Akilla iyi ve doğrunun oluşturulacağını ileri sürer. Aristoteles, Ahlak felsefesini ortaya koyarken dayanak olarak aklı dikkate almakla birlikte, Antik-Yunan'ın ilk düşünürlerinden, Demokritos, Sokrates ve Platon'un düşüncelerinden faydalananarak birikimsel tecrübe üzerinden de yararlanmıştır. Ahlak felsefesi tarihinde mutluluk ahlaklı, vazife ahlaklı, varoluşçu ahlak, ahlaksızlık ahlaklı, sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak, biyolojik ahlak vb. birçok ahlaki ekol ortaya çıkmıştır (Erdem, 2003: 42-53). Mutluluk ahlaklı ve vazife ahlaklı hariç diğer ahlak çeşitleri ahlaklı ve insanı indirgeyerek incelemiştir. Bu çalışmada indirgemeci ahlak tarzlarının dikkate alınmadığını ifade etmek gerekir.

İslam Ahlak felsefesinde ise Antik Yunan, Helenistik, İran ve Hind ahlak birikimi yanında Kur'an ilkelerine ve Sünnet'in verilerine dikkat edilmiş, zamanla, ortaya çıkan İslami ilimlerin verilerinden de faydalانılmıştır (Çağrıçı, 2009: 57-86). İslam Ahlakı ve fütüvvetin her ikisi de Kur'an ve Sünneti temel kaynak kabul etmişler, nübüvvet geleneğinden, İslami ilimlerden özellikle tasavvuf ilminin verilerinden ve karizmatik lider denilen sufilerin bakış açılarından yararlanmışlardır. Buna göre İslam ahlak felsefesi daha doğrusu tasavvufi ahlak ekolü ile fütüvvet anlayışının temel dayanağı konusundaki benzerlik açıkça ortadadır.

Ayrıca İslam ahlaklı, menşeи açısından Cahiliye şiir ve şairlerine kadar gider. Ancak Cahiliye ahlakını her yönüyle devam ettirmiş bir ahlak değerlereidir. Cahiliye döneminde feta, cesaret, cömertlik vb. kelimeler birçok şiirde geçse de nitelikli düşünce haline gelmesi İslam'la birlikte olmuştur. İslam, Cahiliye dönemindeki faziletleri benimsemiş, ancak davranışın özünde, ruhunda, niyet ve yöndüğü gayede Cahiliye ahlakından tamamıyla ve esaslı bir şekilde ayrılmıştır (Çağrıçı, 2009: 36-37). Aynı dönemlim fütüvvet anlayışı için de geçerlidir. Fütüvvette yigitlik ve cesaret ön plandadır. Cahiliye dönemindeki



yiğitlikte yüksek idealler, hak ve adaletin gerçekleşmesi değil, ferdi ve kabilevi üstünlük dikkate alınmıştır. Bu yiğitlik inşadan ziyade inkıraza yol açmıştır. Kur'an ve Sünnet 'ten hareket edilerek ortaya konan ahlak ve fütüvvette ise yiğitlik, din, tevhid, hak ve adalet kaygısı gibi yüce değerlerle bezenmiş, niyet ve hedef olarak değişmiştir (Çağrıcı, 2009: 38-39). Yiğitlik, İslam ve fütüvvetle birlikte Cahiliyedeki inkırazdan ziyade yüzlerce yıl devam edecek büyük inşalara yol açmıştır.

Kur'an, Sünnet ve vahiy geleneğine bağlı olması hasebiyle, fütüvvet anlayışı ile indirgemeci Ahlak felsefesi ekollerı arasında ilgi kurulamamaktadır. İlgi kurulamamasının nedeni bilgi kaynağının ilahi olması; Kur'an ve Sünnet 'ten yararlanılmasıdır. Ahlak felsefesi ekollerı ise indirgemeci bir mantıkla kişiyi veya toplumu dikkate almış, temel referans noktası olarak büyük oranda rasyonaliteyi, Antik Yunan ve Helenistik filozofların görüşlerini önemsenmişlerdir.

Beslendiği kaynaklar açısından fütüvvet ahlaklı, İslam Ahlak felsefesinden, İslam Ahlak felsefesi de Ahlak felsefesinden kümülatif alandan daha fazla yararlanma şansına sahip olmuştur. Beslenme farklılığı ister istemez kavram içeriğinin farklılığını da yol açmıştır.

3. Kavram ve Muhteva Açısından Fütüvvetnameлер ve Ahlak Felsefesi Eserleri

Nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini içine alan ve onları ortak ad altında toplayan genel tasarıma kavram denir. Her ilim, sorunlarını ortaya koyarken kendine özgü kullandığı kelime ve kavamlar olduğundan, Ahlak felsefesinin de kendine özgü kelime ve kavamları vardır. Ahlak felsefesi eserlerinin hangi kavamları incelediğini görmek için Aristoteles'in eserinin, İslam Ahlak felsefesinin hangi kavamları incelediğini görmek için İbn Miskeveyh ve Kınalızade Ali Çelebi'nin eserlerinin, fütüvvetin hangi kavamları incelediğini görmek için Sülemî'nin eserinin içeriğine göz atılacaktır. İçerikler aynı zamanda kavamlarla ilgili de genel bir bakış sunacaktır.

Aristoteles'in (2007) *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iyi, mutluluk, amaç, araç, erdem, düşünce ve karakter erdemî, orta, isteyerek eylemde bulunma, istemeyerek eylemde bulunma, bilgelik, yiğitlik, ölçülülük, cömertlik, ihtişam, gönüllülük, öfke, utanma, adalet, adaletsizlik, doğruluk, ruh erdemî, aklı başındalık, kötülük, kendine egemen olmama, canavarlık, haz, haz düşkünlüğü, acı, kader, talih, dostluk, yönetim ve yönetim biçimleri kavamlarının ele alındığı görülmektedir. Kavamların içerikleri konusunda çeşitli sorular ve tartışmalar mevcuttur. Hikaye, şiir ve örnekler bağlamında konular anlatılmaktadır. Nitelikli tartışmalar ve sorularla kavamlar incelenmektedir.

İbn Miskeveyh'in (1983) *Ahlakı Olgunlaştırma (Tehzibu'l-Ahlak)* adlı eserinde nefş, duyu, nefsin fazileti, yardımlaşma, nefsin güçleri, dört fazilet, hikmet, iffet, yiğitlik, cömertlik, adalet, orta yol, bilgelik, mutluluk, insan, eğitim, yemek yeme, giyinme, oturup kalkma, bitki ve hayvanların dereceleri, iyilik ve mutluluk arasındaki farklar, aklî, ibadet, Allah'tan uzak kalma, fazilet, şehvet, ilahi sevgi, iyi, kötü, dost, nefis, nefis muhasebesi, ataklık, korkaklık, kendini beğenme, kibirlilik, alay etme, öfke, korku, ölüm korkusu,



üzüntünün tedavisi gibi kavram ve konulardan oluşmaktadır. Dini ve felsefi argümanlar birlikte kullanılmıştır. Felsefi bir yöntem takip edilmiştir.

Kinalizade Ali Çelebi'nin (2012) *Ahlak-i Alâ*'ı adlı eseri incelendiğinde hikmet, hikmetin kısımları, ahlakın değişip değişmemesi, ahlak ilminin faydalari, nefş konusu, nefş-i natika, nebatî nefş, hayvani nefş, insanî nefş, nefsin kuvvetleri, hayvani nefsin yetileri, insanî nefsin kuvvetleri, huy, faziletler, reziletlər, fazilet ve reziletin şubeleri, meleki nefş, yırtıcı nefş ve hayvani nefsin itidal, ifrat ve tefriti, adalet-adaletsizlik, hikmet, şeacat, iffet ve adalet, zikredilen erdemlerin ifrat ve tefriti, nefsin hastalıkları, temyiz, gazabiyeye ve şeheviyyenin hastalıkları, bilgisizlik, hastalıklar: kibir, alay, riya, gadır, şehvet ve hastalıkları, tembellik, hüzün, dilin afetleri, üstünlük, cimrilik konuları yer almaktadır. Eserde konular ahlak filozoflarının bakış açıları çerçevesinde ele alınmıştır.

Kavram ve muhteva yönünden eserler genel anlamda değerlendirildiğinde Ahlak felsefesi eseri olan Aristoteles'in eseri ile İbn Miskeveyh ve Ali Çelebi'nin eserleri karşılaştırıldığında İslam Ahlak felsefesinin Ahlak felsefesinden yararlanmakla birlikte, kaynakların genişliği oranında kavram, konu ve içeriklerin de değiştiği ve geliştiği görülmektedir.

Süleimi'nin *Kitabu'l-Futuwwa*'sında yer alan kavram ve konular: fütüvvet, şakalaşma, kötülüğe iyilikle karşılık vermek, başkalarının kusurunu aramamak, dostun evine davetsiz gitmek, yemekte kusur bulmamak, güzel ahlak sahibi olmak, ülfet etmek, cömertlik, başkalarını sevmek, yemekte edep, dostlarla iyi geçinmek, başkalarına yardım etmek, kendinden önce başkalarını düşünmek, başkalarına saygı göstermek.

Şefkat, Allah için sevmek, doğruluk, dıştan önce içi düzeltmek, misafirperverlik, sadaka vermek, dostların sevincine katılmak, yaptığı iyiliğe karşılık beklememek, tövbe etmek, Allah dostlarını sevmek, kimsenin kusurunu yüzüne vurmamak, çalışmak, inancını düzeltmek, Allah'ın yasaklarına saygı, başkalarına iyi davranışmak, Allah'a yönelik, Allah, Resülü ve evliya ile sohbet, başkalarının kusuruyla uğraşmamak.

Allah'a güvenmek, dostlara uymak, sevdiklerine aykırı davranışmamak, duada edep, nefsi hesaba çekmek, dışta ve içte takva, açlık, zikir, Allah'ı unutmamak, organları yaratılış gayesinde kullanmak, ibadet, sevdığının buyruklarına uymak, iyi zan beslemek, öğüt vermek, büyüklerin sözlerini dinlemek. Nefse hâkimiyet, sabır, fakirliğe sarılmak, masivadan geçmek, efendisine hizmetten sevinç duymak, fakirliğin adabına yapışmak, halleri ve nefesleri kollamak. Tövbe, kötüülerle sohbetten kaçınmak, ilimde marifet, ta-mahtan sakınmak.

Sevdığını daima sevmek, gelmeyenin ardına düşmemek, müridi kovmamak, kulluk adabına sarılmak, dostlarla sohbette serbest ve samimi olmak, mücahede, tevazu, fakirleri hizmetinde kullanmamak, verenin ve alanın Allah olduğunu bilmek, daima kusurlu olduğunu düşünmek, dünya için dostlara kırlırmamak, dışın ve için adabını korumak. Halka yüzsuyu dökmemek, halveti tercih etmek, ilk hallerin düzgün olmasına dikkat etmek, nefsin arzusuna aykırı gitmek, Allah için ibadet, vaktine önem vermek, ahlakta zarafet,



her işi Allah'a havale etmek, ikram sahibi olmak, Allah'tan sağlık istemek, aza kanaat, tevazu, dostların rahatını kendi rahatına tercih etmek, halkla güzel geçinmek, kimseyi azarlamamak, doğruların sözlerini tasdik etmek, dostların cefasına katlanmak, sohbet sebebine riayet etmek, erlerin kadrini bilmek, dostların sırlarını saklamak, kendini beğenmekten sakınmak, hasetten kaçınmak.

Güzel ahlâka sarılmak, malını dostlara harcamak, Allah'a karşı edebe dikkat etmek, hallerini gizlemek, nefsin arzusundan kaçınmak, bedeni itaatle süslemek, dini konusunda cimri, mali konusunda cömert olmak, efendisini her şeyinden üstün tutmak, ihvanı unutmamak, ihvanı görünce sevinmek. İstenmeden iyilik etmek, kötülüğe karşı iyilik etmek, aıkta utanacağı şeyi gizlide yapmamak, sevgiyi misli ile karşılaşmak, zayıfları korumak, gazaptan sakınmak, başkalarını iyi, kendini kötü görmek, samimi olmak, dinde kendinden üstün, malda kendinden aşağı ile sohbet etmek, yalnız Allah'tan korkmak, arkadaşlarının sözünü tutmak, küçüklerin işlerini görmek.

Dostlarının dedikodu edilmesini dinlememek, yaptığı iyiliği söylememek, dostlarını istemeğe mecbur etmemek, dostların şerefini kendi şerefine tercih etmek, hizmette ayırım yapmamak, fütüvvet şartlarını gözetmek: dostlarla beraber olmaya çalışmak, istenmeden vermek, güzel ahlâka sarılmak, nimetleri erbabına vermek, malını dostlara bezletmek, kulağı kötü sözlerden korumak, komşuluk hakkına dikkat etmek, kötülüğü affetmek, zaman bozulunca üzlete çekilmek, eli darda olan arkadaşlarına yardım, dostlara hıyanet etmemek.

Süleimî'nin fütüvvetnamesinde bazı kavram, konu ve ilke birçok defa tekrarlanır. Beşte biri dostlarla ilişkinin niteliğine aittir. Sistematiplik olmadığından, fütüvvet ilkelelerini ortaya koyabilmek için bütün ilkelerden söz etmek gereklidir. Tikel bazda, ilkelerinin genişliği, Ahlak felsefesi ve İslam Ahlak felsefesine nazaran insanı daha kuşatıcı görünümlüyor.

Ahlak felsefesi felsefenin temel sorunlarından en yüksek iyi ve doğru eylemi gerçekleştirmeyi gaye edinir. Bu gaye gerçekleşirken, akıl, irade, özgürlük, sorumluluk, ahlak yasası ve yaptırım gibi unsurlar önemli rol oynar. Prensip olarak baştan kabul edilen doğrular yoktur. Doğrulara tartışarak, mantıkî ve düşünce yoluyla ulaşılacak istenir. Ahlaki tartışmalar aklı ve mantıkî ilkeler üzerine bina edilir. Fütüvvet anlayışında da Ahlak felsefesinde olduğu gibi, en yüksek iyi ve doğru eylem içerisinde bulunmak amaçlanır. Ancak ahlakın ortaya konulması sürecinde gerekli olan akıl, irade, özgürlük, sorumluluk, ahlak yasası ve yaptırım unsurlarının her biri, fütüvvete ve fütüvvetin şekillendiği tasavvuf ilminin verilerine özgü olarak algılanır. Örneğin Ahlak felsefesinde hiçbir zorlama olmaksızın özgür irade ile iyi yapmak ahlakılık iken, fütüvvet anlayışında özgürlük Allah'a Allah'ın istediği şekilde kul olmakla ilişkilendirilir.

Ahlak felsefesinde zorlama olmaksızın irade ile değer yargıları dikkate alınarak ahlaki normların ortaya konulmasına odaklanır. Davranışın niyet, oluşum ve pratige dökülmesi safhasında Ahlak felsefesi rasyonelliği ve felsefi bakış açısını dikkate alırken, fütüvvet anlayışı ve İslam Ahlak felsefesi ekollerini özellikle tasavvufi ahlak dini referans



edinir, tevhidi kaygı taşırlı ve ahiret düşüncesini önemser. Zikredilen bu hususlar fütüvvetin ve İslam Ahlakının Ahlak felsefesinden farklı şekillerde betimlenmesine yol açmıştır.

İçerik açısından Ahlak felsefesi teorik ve pratik olarak iki kısma ayrılır. Ahlak ilminde bilmek yanında davranışa geçirmek de önemlidir. Ahlak felsefesinin pratik yönü bireysel ve toplumsal yöndür. İslam Ahlak filozoflarının ahlak felsefelerinde bireysel ahlak, aile ahlakı (*tedbirul-menzi*) ve devlet ahlakı (*tedbirul-mudun*) bölümlerinde pratik yönün ağır bastığı görülür. Zikredilen bölümlerde geçen birçok ahlaki ilke, muhtevası kısmen farklı olsa da, fütüvvetnamelerde de yer alır. Bu noktada ameli ahlak ile fütüvvet anlayışının içeriği birbirlerine benzemektedir.

İnsan mutlu olmak ister. İnanan kişinin biricik amacı dünyada refahı, huzuru ve mutluluğu, ahirette felah ve ebedi mutluluğu kazanmak ister. Bunun için birey, teorik-pratik uyumu temin etmelidir (Uyanık ve Akyol, 2013: 7). Fütüvvetnameler ilme'l-yakin (bilgilendirme) sürecini ortaya koyar. Fütüvvet ise teori-pratik bütünlüğün sağlanmasına yönelik ayne'l-yakin derecesini gerekli kılar. Fütüvvetnamelerin ileri sürdüğü tasavvufi anlayıştan ve hükümlerin yoğunluğundan fütüvvet anlayışında hakka'l-yakin derecesinin hayatı geçirilmek istendiğini ve buna yönelik anlatımların olduğunu ifade etmek mümkündür.

Fütüvvetnamelerin ahiliğin oluşum ve gelişmesine katkısı dikkate alındığında, Ahlak felsefesi ekollerinin bir teşkilat kurması çok karşılaşılmış bir olay değildir. Bu anlamda Ahlak felsefesi ekollerinin sürekliliği olmazken, fütüvvet anlayışı toplum içerisinde ahilikle birlikte sürekliliğini sağlamış, etkinliğini korumuş, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanda uygulanabilirliği ile de örnek olmuştur. Paylaşım kültürü, dayanışma ruhu, mesleki donanım, kimlik dokusu, üretim ahlaklı, iş etiği, çalışma azmi, saygı ve hürmette öncülük esası gibi temel ahi karakterler (Özköse, 2011: 6), fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkelerin yansımıası ve içerası olarak ortaya çıkmıştır.

Fütüvvet eğitimi ile ortaya konulan ahiliğin kardeşlik, mertlik, yiğitlik, yardımseverlik, misafirperverlik, dürüstlük, vatanperverlik gibi anınlara geldiği ifade edilmiştir (Tatar ve Dönmez, 2008: 201). Fütüvvetnamelerin kurumsallaşması denilen Ahilik kurumu, birey ve toplumu bir bütün olarak düşünmüş, huzur ve mutluluğun öncelikle bireyde başlaması gerektiğinden hareketle vefa, doğruluk, cömertlik, güvenilirlik, tevazu gibi değerleri bireyin uyması gereken temel kurallar haline getirmiştir. Yalan, kin, nefret, kıskançlık, cimrilik, hırsızlık, zina, iftira, dedikodu gibi kötü alışkanlıkların da birey ve toplumu olumsuz etkileyen ve uzak durulması gereken zararlı davranışlar olarak kabul etmiştir. Osmanlı toplumunda önemli bir sosyal güçe sahip olan Ahilik, esas olarak iş, meslek ve sanat alanında gelişmeyi amaç edinmiştir. Bu amacının gerçekleşebilmesi için de ahlaki ölçüyü (Kızıller, 2015: 420) ve çalışmayı ibadet kabul etmiştir. Pratik ahlak anlayışı bağlamında fütüvvet anlayışının tarih boyunca İslam ülküsüne sahip bireylere büyük katkıları olmuştur.

Felsefi bakış açısından Ahlak felsefesi ile fütüvvet anlayışı birbirinden farklıdır. Ahlak felsefesi ve İslam Ahlak felsefesi eserleri içerik olarak daha derinlikli, sistematik, akademik anlamda bütüncüldür. Fütüvvetnameler ve Sülemî'nin *Kitabul-Futuvve*'si ise



kendisine özgü olarak sistemsız, ayrıntıya girmeden, çoğunlukla tikel hükümlerle tümel yargilar şeklinde ortaya konur. Fütüvvetnamelerde ahlaki konular baştan sonra örneklerle açıklanmakta, herhangi bir konuyu sistematize etme gereği duyulmamaktadır. Fütüvvet anlayışında sistemliliğin olmaması, ayrıntıya girilmemesi, bağlı olduğu tasavvuf ilminin verileriyle de yakından ilgildir. Tasavvuf kal ilmi değil hal ilmi olarak tanımlandığından, ondan beslenen fütüvvet de hal durumunu daha çok dikkate almış, bu nedenle sözün sistemli, bütüncül, kapsayıcı ve ayrıntılımasına birinci derecede dikkat etmemiştir. Ayrıca iyi, kötü, amaç vb. birçok kavram ortak kullanılsa da, fütüvvet ilkeleri hayatla, birey ve toplumla daha iç içedir. Öyle ki insan hayatının kuşatılması anlamında, fütüvvetler insan hayatını ilgilendiren her duyguya, düşünceye ve davranışla ilgili bilgiler sunduğundan, Ahlak felsefesinden daha bütüncül ve daha kapsayıcı kabul edilebilir.

Peygamberlerin ideal olarak yaptığı davranış fütüvvetten kabul edilmiştir. Bu davranışların psikolojik, sosyolojik, ahlaki, dini ve mistik yönleri olduğundan Sülemî, fütüvveti geniş kapsamlı, insan ve toplum birlaklılığı içerisinde bütüncül olarak ele almıştır.

Fütüvvette ve fütüvvetnamelerde -meli -mali tarzı gereklilik ifade eden hükümler ortaya konur, sorunlara işaret edilir ve İslam'a özgü bir şekilde çözümler ileri sürürlür. Birey, ameli anlamda en güzel yapma arayışı içerisinde bırakılır, bilgi boyutunda ise arayış öğrenme değil bilinçlilik üzerine yoğunlaşır. Ahlak felsefesinde ise hüküm cümlelerini peş peşe sıralamak yerine, cevabı hür ve irade sahibi öznenin bulması istenir. Aslında ikisinde de arayış düşüncesi vardır ancak mahiyet itibarıyle doğu ve batı düşüncesini yansıtıcısına farklıdır.

Fütüvvetnameler hitap ettiği kitle açısından her insana hitap eder. Hitap ettiği kitlenin dünya görüşü ve ahlaka dair görüşlerini içerdiği için dili gayet sadedir. Ahlak felsefesi eserleri ise teorik düzeyde olması hasebiyle halkın geniş kesiminin değil de bir kısmının dikkatini çeker bilmiştir.

4. İlkeler Açısından Fütüvvet Anlayışı ve Ahlak Felsefesi

Fütüvvet, ahlaki esaslara sahiptir. Fütüvvette her şeyin başı ahlaktır. Fütüvvete giden yol güzel ahlaktan geçer. Sülemî'nin *Kitabu'l-Futuvve*'sında bazı ahlaki ilke vardır. Bu ahlaki ilkelerin birçok defa tekrarlandığı da görülmektedir. Büyücül bir bakış açısına sahip olabilmek için ilkelerin temel ilke ve erdem olarak ifade edilmesi mümkün müdür? Bu hususun Aristoteles'te olduğu gibi dört ilkeye veya benzerine indirgenmesi mümkün değildir. Fütüvvetnamelerdeki ilkeleri genel kabul anlamında belirlemek oldukça zordur. İlkelerin sayısal çokluğu temel ilke saptamasını oldukça zorlamaktadır. Fütüvvetnamelerde ifade edilen ilkeler genel anlamda Kur'an ve hadise dayanmakla birlikte, tasavvufi anlayışa, gelenek, görenek ve etkileşime geçilen dış unsurlardan alınan ilkeler de mevcuttur. Bu anlamda ilkelerin nereden hareket edilerek ortaya konması gerektiği tartışılması gereken bir husustur. Bu bağlamda fütüvvetnamelerdeki ilkelerin zihinde kalıcılığı çok zor görülmektedir.



Süleimi'nin eserindeki tikel hükümlerle yansıtılan ahlaki ilkelerin tasavvufi ahlakin ilkeleri olduğu görülmektedir. Fütüvvetnamelerdeki ahlak, dini ve sosyal hayatın merkezinde ve neredeyse İslami prensiplerin tümünü içermektedir. Bu anlamda tarz olarak Kur'an'ı ve Sünneti örnek alır, onlar gibi teorik bir ahlak sunmaz. Üstelik bu ahlaki ilkeler sistematik de değildir. Araştırmacılar tarafından iyice araştırılmamış olan ilkeler, felsefede olduğu gibi temel erdem ve yan erdemler şeklinde de ortaya konmamıştır, bazı ahlaki ilkeleri göz ardı etmeden genel ilkeler ortaya koymak da zordur.

Felsefede Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen ve İslam filozoflarının benimsediği hikmet, cesaret, ifefft ve adalet olarak dört temel erdem vardır (Karaman, 2013: 204). A浑ak felsefenin ahlaki ilkelerini aşarak, İslam'a özgü ahlaki ilkelerin neler olduğunu ortaya koymak gereklidir. Yaran'a (2011: 46) göre İslami ahlakin temel erdemleri Kur'an'dan hareket edilerek ortaya konulmalı, kapsayıcı ve sade olmalıdır. Topçu'ya (2001: 45, 99) göre ahlakin temelleri ilahilik temeline dayanan menfaatsızlık, sonsuzluğa uzanma, aşk ve samimilik olmalıdır. Kur'an ile tanıtılan İslam ahlaki hürmet, merhamet ve hizmet ilkelerinden oluşur. Bu konuda yazılan diğer düşünürlerin ortaya koyduğu müktesebati da düşünerek, İslam Ahlakının kendisine özgü temel erdemlerinin ortaya konulduğunu söylemek doğru değildir.

Temel erdemlerin olmaması insan hayatına ve ruhuna dokunmaması anlamına da gelmemelidir. Fütüvvet anlayışında öngörülen ilkeler insanların birbirlerine karşı davranış biçimlerinin belirlenmesinde, toplumda sevgi, hoşgörü ve uzlaşma kültürünün sağlanması, müspet tutum ve davranışların kazandırılmasında doğrudan rol oynamıştır (Özköse, 2011: 9-10). Fütüvvetnamelerde sadece insanların birey olarak, fert olarak ruhi hayatlarını, manevi dünyalarını zenginleştirici ve olgunlaştırıcı bilgiler bulunmamaktadır. Zira feta sahibi bir bireyin olgun ve kâmil bir kimse haline gelmesi için içinde yaşadığı toplumla barışık olması gereklidir. İşte fütüvvetnamelerde, bireyin toplum hayatında dikkat edecek birtakım kurallara da yer verildiği görülmektedir. Hatta bireyin giyim kuşamlarından, gerek birey olarak, gerek toplum içinde bulunduğu zamanlardaki davranışlarına ve yeme içme gibi tabii ihtiyaçlarına kadar bütün hayatı kucaklayıcı hususlarda da bazı bilgilere ve kurallara rastlanmaktadır (Şeker, 1996: 612).

Süleimi'nin üzerinde durduğu konular tevhid, dostluk, hizmet etme, yardımseverlik, merhamet, kendini hesaba çekme, temizlik, cömertlik, affetmek, sevgi, işar, adalet, ifefft, güzel ahlak, kendini bilmek vb. Bunun dışında tek cümlelik birçok ilke mevcuttur. Belirli sayıya indirme kaygısı güdülsürse, tevhid, kendini bilmek, muhabbet, hizmet, muhasebe ve adalet ilkeleri ön palana çıkmaktadır. Bu ilkeler hayatın, insanın ve toplumun barış, kardeşlik ve huzur içerisinde devamlılığını sağlamaktadır.

A浑ak alanındaki altın ilke/uzman vicdan ilkesi "kendin için istedığını başkası için istemek, kendin için istemediğin şeyi başkası için istememek" ve "kimseye zarar vermemek"tir. Tasavvufi bir anlayış olan fütüvvette bu ilke daha ileri bir boyutta ortaya konmuştur. Bu anlamda "fütüvvet, nefsin için sevdigini dostların için de sevmek, hatta onları kendine tercih etmektir." "Fütüvvet malından asıl kendisine kalanın, elinde tuttuğu



değil, sarf ettiği olduğunu bilmektir” (Sülemî, 1977). Uzman vicdan ilkesi, bir kimsenin sırif insanı mülahazalarla başkalarının hak ve menfaatini kendisininkinden önde tutması, toplumun ve fertlerin kurtuluşu ve mutluluğu için kendisini feda etmesi, başkalarını kendinden daha önemli ve saygı değer olarak görmesi (Uludağ, 2002:140) anlamında ele alınmıştır.

Fütüvvet günümüz insanının duçar olduğu tüketim çılgınlığını yenebilecek bir anlayışa sahiptir. “Fütüvvet kanaat etmek, aza razı olmaktadır. Ta ki kimseye boyun eğmeyessen.” “Fütüvvet zaruri olanla yetinmektedir” (Sülemî, 1977) ilkeleri doğrultusunda yetiştirenil birey ve toplumda kanaat, aza razı olmak, yeter miktar ile yetinmek, düşünceleri ön plana çıkar. Bu anlamda birey ve toplum tüketim kültürünün kölesi olmaktan da kurtulur.

Fütüvvet anlayışı otoriterlik ve güç zehirlenmesine karşı bir duruş sergiler. Haksızlığa karşı çıkmayı, ahlaki erdemzsizliğin olduğu yerde otoriteye itaat etmemeyi, şahsiyet sahibi birey olmayı salık verir. “Yapabileceğin işlerde hizmetçi kullanmamak,” “bir birey işini yapmışsa kesinlikle ücretini vermek,” “kimseyi kullanmamak” ilkeleri makamın, paranın ve ilmin gücünün kötüye kullanılmaması gerektiğini gösterir.

Fütüvvette tartışılmazı gereken ilkeler de vardır. Tasavvufa yöneltilen bazı eleştiriler tasavvufi ahlak olan fütüvvet anlayışına da yapılabilir. Örneğin Sülemî’nin fütüvvet ilkelerinden “Fütüvvet sevdigin kimseye, gerek sevdigi gerek sevmediği hususlarda muhalif olmamaktır” ilkesi dost ve sevilen kişiye aşırı güvene dayanmaktadır. Bu, her insanın bir-birine bu şekilde davranışlığı bir toplumu amaçlayan tasavvufi anlayış içerisinde normal karşılaşılabilir, ancak sufi anlayışa yabancı kişiler tarafından çok iyi karşılaşamayacağı gibi, bu düşünüşte sevenlerin sevgileri kötüye de kullanılabilir. Ayrıca “Fütüvvet kötülüğü iyilikle karşılaşmak, kabahati cezalandırmamaktır.” ilkesi de muğlak, toplum vicdani açısından da yanlış yorumlanabilecek ve adaleti zedeleyecek bir tutum gibi görünmektedir.

SONUÇ

Düşünce ve medeniyet tarihi açısından fütüvvet, İslami düşüncenin ideal genç veya ideal insan modelidir. Bu ahlaki model, tevhid, kendini bilmek, muhabbet, hizmet, mücahede, muhasebe ve adalet ilkeleri üzerine kurulmuştur. Fütüvvetnamelerde dini, tasavvufi ve ahlaki kavramlar kullanılmıştır. Tespitler ve yargilar genel anlamda tasavvuf ve tasavvufun tarikatlar boyutuna dayanmaktadır. Tasavvufun ve hakikat yolculuğunun Hakk'a ve halka dönük dinamik halidir. Ideal insan ve nesil inşa etmek sorumluluğuna sahip her inşacı, fütüvvet ahlakını önemsemiştir.

Fütüvvet anlayışı eğitim ahlaklı, ticaret ahlaklı ve meslek ahlaklı gibi birçok ahlak alanını kapsar. Fütüvvetnamelerdeki bilgiler, geniş alana yayılıp benimsenmesiyle ortak davranış kuralları ve ortak kültür, ortak ahlaki ilkeler haline gelmiştir. Birçok ahlak felsefesi ekolü olsa da hiçbirisi ortak kültür, ortak ahlaki ilkeler ve yaşanılan kurumlar (Ahilik) haline gelmemiştir.



Ahlak felsefesi eserlerine nazaran fütüvvetnamelerdeki ahlaki ilkeler sistematik değildir. Fütüvvetnameleri değerli kılan ve İslam coğrafyasında önemsenmesini sağlayan husus sistematik olması değil, insan ve toplum hayatını bütüncül olarak kapsaması ve kuşatmasıdır.

Fütüvvet anlayışının özü fedakârlık, başkasını yaşıatma ve inşa etme anlayışı üzerine kurulduğundan, haz, zevk, bireysellik, özgürlük ve egoizm içeren indirgemeci ahlak anlayışlarını içermez. Uygulandığı anda kapitalizm, emperyalizm, konformizm ve tüketim çılginlığı anlayışlarının İslam toplumunda asla yer edinemeyeceğini/edinmemesi gerektiğini gösterir.

Fütüvvet, pratik yönü ağır basan İslam'a özgü bir ahlak anlayışıdır. Fütüvvet anlayışı üzerinden yeniden bir ahlak felsefesi kurgulanabilir. Türk İslam medeniyetinde meslek, ticaret ve sosyal alanda başarılı bir şekilde uygulandı, tekrar hayatı geçirilebilir. Zira inşacı bir anlayışa sahiptir.

KAYNAKÇA

- Arendonk, C. Van ve Faris, Bichr (1997). “Fütüvvet”, *İslam Ansiklopedisi*, Eskişehir: MEB.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Ateş, Süleyman (1977). *Tasavvufa Fütüvvet (Önsöz)*, Ebu Abdürrahman Sülemani, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Cebecioğlu, Ethem (2004). *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayıncılık.
- Çağrıçı, Mustafa (2009). *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Erdem, Hüsameddin (2003). *Ahlak Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yayınları.
- Fahri, Macit (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Gündüz, İrfan (1994). “Fütüvvet, Melamet ve Ahilik ya da Tasavvufi Düşüncede Dünya Anlayışı”, *Eğitim ve Verimlilik*, Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları.
- İbn Miskeveyeh (1983). *Ahlaki Olgunlaştırma*, Çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karahisârî, Abdürrahim. “Munyetu'l-Ebrar ve Gunyetu'l-Ahyar”, *Millet Genel Kütüphanesi, Resit Efendi Bölümü*, No:485, Ankara.
- Karaman, Hüseyin (2013). *İslam Ahlakında Temel Erdemler*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kinalızade, Ali Çelebi (2012). *Ahlak-ı Alâ'i*, Haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları.



- Kızıler, Hamdi (2015). "Osmanlı Toplumunun Dinamiklerinden Ahilik Kurumu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmalar Dergisi*, C.4 S. 2.
- Kuşeyri, Abdülkerim (1999). *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayıncıları.
- Levend, Agâh Sırı (1963). "Ümmet Çağında Ahlak Kitaplarımız", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Fütüvvetname*, İstanbul: İSAM, c.13.
- Özköse, Kadir (2011). "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S.2.
- Sarıkaya, Saffet (1999). "Osmanlı Devletinin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6
- Sülemî, Ebu Abdurrahman (1977). *Tasavvufa Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şeker, Mehmet (1996). "Ahiliğin Sosyal ve Kültürel Hayatındaki Yeri", *Erdem-Türklerde Hoşgörü*, Özel Sayısı II, C.8, S.23.
- Şen, Adil (2013). *Kitâb-i Sakkâ (Sakalar El Kitabı)*, Ankara: Araştırma Yayıncıları.
- Tatar, Taner ve Dönmez, Mehmet (2008). "Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevexde Ahilik Kurumu", *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları*.
- Topçu, Nurettin (2001). *İslam ve İnsan - Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul: Dergâh Yayıncıları.
- Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncıları.
- Uyanık, Mevlüt ve Akyol, Aygün (2013). *İslam Ahlak Felsefesi*, Ankara: Elis Yayıncıları.
- Yaran, Cafer Sadık (2011). *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayıncıları.

ORTA ASYADAN ANADOLU'YA AHİLİĞİ ETKİLEYEN TEMEL DİNAMİKLER

**THE BASIC DYNAMICS THAT AFFECTED AKHISM FROM
CENTRAL ASIA TO ANATOLIA**



Doç. Dr. Kurtuluş Yılmaz GENÇ
Giresun Üniversitesi
İktisadi İdari Bilimler Fakültesi
kyilmazgenc@gmail.com



Özet

Bu çalışmanın amacı *Ahilik Teşkilatı*'nın ortaya çıkış koşullarını değerlendirmek, bu kurumun varlığını gerekli kılan etkenleri ortaya koymaktır. Tarihsel olarak, Anadolu Türk ve İslam Uygarlığının en önemli sosyo-ekonomik ögelerinden olan Ahilik Örgütü'nün üretim, dayanışma, eğitim, siyasal bütünlendirme ya da birliği sağlama, ahlaki yönlendirme, vizyon sağlama, kültürü aktarma, yayma ve güçlendirme, güvenliği sağlama, kaynakların akılçılık kullanımı gibi birçok farklı işlevi vardır. Bu kurumun oluşumunda, Füttüvvet'in, Türk ve İslâm coğrafyasındaki etkileşimin, genel İslâm felsefesi yanında, Rusailik, Bektaşılık, Halvetilik, Karamati, Batınlilik ve Şii anlayışlarının, Türklerdeki yiğitlik uygulamasının, göçebeliğin ve göçebelikten yerleşik hayata geçerken yaşanan sorunların, Moğol istilasının, Türkmen geleneklerinin etkisi vardır.

Anahtar Sözcükler: Türkler, İslâm, Ahilik, Füttüvvet, Anadolu.

Abstract

The aim of this study is to evaluate the conditions of the term in which the Akhism born, and to reveal the factors which make this institution necessary. Historically, the Akhism, which has the functions of production, cooperation, education, political unification, security, moral orientation, vision setting, culture transfer and empowerment, and the rational resource usage, is one of the most important socio-economic elements of the Anatolian Turk and Islamic Civilization. The formation of this institution depends on the interaction of Futuvvet in Turk and Islamic geography, the general Islamic Philosophy, the mystic beliefs of Rufai, Bektashy, Halvethy, Karamathy, Batini and Shia, the bravery practices of Turks, nomadism, the problems that exist during the transformation from nomadism to the permanent life, the Mongol invasion, and Turkmen traditions.

Keywords: Turks, Islam, Akhism, Futuvvet, Anatolia.

1. GİRİŞ

Füttüvvet ve Ahilik kurumları, Anadolu Türk ve İslâm Uygarlığı içerisinde çok önemli işlevler yerine getirmişlerdir. Bu etkinin incelenmesi için temel kaynaklar 'Füttüvvetname'lerdir. Ahiliğin, her ekonomik ve sosyal kuruluş gibi toplumsal yapı üzerinde etkileri vardır. Ancak, çok geniş, çok yaygın bir yapı olmasından kaynaklı olarak bu kurum, toplumu çok derinden etkilediği açıklıktır. Diğer taraftan, Ahilik örgütü de toplumunun değerlerinin, algılamalarının, beklenelerinin, gereksinimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Anadolu Türk ve İslâm toplumunda çok temel işlevleri yerine getirmemiş olsa, böyle bir kurumun bu kadar büyüp yaygınlaşması ve yüzyıllar boyunca ayakta



kalması olanaklı değildir. Yine, Ahilik Kurumu'nun güçlenmesiyle toplumun değerlerini de etkilediği, giderek toplumu kültürel olarak biçimlendiren en önemli unsurlardan biri olduğu da açıklar. Bu noktada, bir etkileşimden söz edilebilir.

Ahilik, Anadolu'da sosyal yaşamın düzenlenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Toplumun bir bütün olarak olumlu davranışlar sergilemesinde eğitici, yol gösterici olmuştur. Yine bu yapı, pazarla ilgili kurallar geliştirmiş ve faaliyetlerin bir düzen içerisinde gerçekleşmesini sağlamıştır. Öyle ki, Osmanlı Ülkesinde, esnaf faaliyetlerine başlamak ve sürdürmek için Ahilik Örgütü'nden izin almak gereklidir (Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012). Böylece Ahilik, yeni oluşan bir pazarın kurallarını belirleyerek, faaliyetlerden yüksek verim alınmasında belirleyici olmuştur.

Genel olarak Ahilik, 13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar, Anadolu'daki esnaf ve sanatkâr birliklerine verilen addır. Ahilik, Anadolu'daki şehir, kasaba ve köylere kadar yayılmış bir esnaf örgütü olmasının yanı sıra halk arasında birliği sağlamayı, sosyal dayanışmayı ilke olarak benimsemiş, ahlak kurallarını üst düzeyde yaşayan ve daha ileri götürmen, insanların ihtiyaçlarını olabilmek en iyi ve uygun şekilde karşılamayı amaç edinmiş bir örgüt idi (Maşrap ve Keskin, 2001, s.374). Teşkilat, aynı zamanda bir eğitim kurumu işlevine sahipti (Bakır, 2014; Kızıler, 2015, s.409; Solak, 2010).

Ahilik Kurumu, toplumun birçok ihtiyacını karşılamak üzere örgütlenmiştir. Ahilik örgütüne üye olmak için şerbet içmek (şürb), şed ya da peştamal kuşanmak, şalvar giymek şeklinde gerçekleşen bir ilk tören gereklidi. Ahilik Örgütü'nü oluşturan esnaf birlikleri usta, kalfa ve çıraklıdan oluşuyordu. Yine Ahilik'te yiğit, yamak, çırak, kalfa, usta, nakip, halife, şeyh, şeyh-ül mesayih seviyeleri bulunmaktaydı (bknz. 50 soruda Ahilik; Yılmaz, 1995). Örgütte yükselmek için liyakat en önemli koşuldu. Çıraların dükkan açabilmeleri için önce mesleklerini çok iyi düzeyde öğrenmeleri gerekiyordu. Esnaf ve dükkan sayıları, iş aletleri ve tezgâhlar sınırlandırılmıştır. Yine, kaynakların israf edilmemesi için 'ihtiyaca göre mal üretimi' anlayışı esas alınmıştır (Kızıler, 2015, s.409). Ahilikte kadınlar da çalışma hayatına katkıda bulunmuşlardır (bknz. 50 soruda Ahilik). Teşkilatın reisi olabilmek ve 'Ahi' unvanı alabilmek için, belli bir yaşta olmak ve zanaat erbabı içinde saygın bir konumda olmak gereklidi. Ünlü Âlim ve mutasavvîf şeyh Edebali de Ahi şeyhlerindendir. Şeyh Edebali, Osmanlı'nın kurucusu Osman Gazi ile olumlu ilişkiler kurmuş ve kızını da onunla evlendirmiştir (Kızıler, 2015, s.409).

Ahilik, aşağıdaki ilkelere sahiptir (Solak, 2010, s.8-10):

- Sosyal dayanışma ve hizmet;
- İnsan Sevgisi;
- İyi niyet, samimiyet ve içi-dışı bir olma;
- İrade, bencillikten ve kibirden uzaklaşma;
- Hürriyet ve kanaat;
- Dürüstlük, hürmet ve merhamet.



Bu çalışmada, Ahilik Teşkilatı tanıtılacek, örgütün siyasi ve felsefi kökleri, Anadolu'da Ahiliğin ortaya çıkış koşulları ele alınacaktır.

2. Ahiliğin Felsefi Kökleri

Ahilik bir yardımlaşma ve dayanışma örgütü olarak kurulmuş, sufilik temelinde gelişmiş ve Anadolu'da birliğin kurulmasında önemli katkıları olmuştur (Kızıller, 2015, s.409-410; Solak, 2010). Ahilik, insanlar arasındaki sosyal, siyasi ve ekonomik ilişkilerde karşılıklı saygı ve dürüstlüğü şart koşmuş, meslek ahlakını ve hakkaniyeti, cömertliği ve güler yüzlülüğü içeren bir anlayıştır (Bakır, 2014, s.407). Bu bağlamda, Ahilik yalnızca bir esnaf örgütü değil, toplumu biçimlendiren bir sosyo-kültürel kurumdur. Bu durumu doğrulayan, Ahilerin Fütüvvet ilkelerini benimsemeleri ve hem iş yaşamlarında hem zaviyelerde bu ilkelere uygun hareket etmeleridir. Yine bu ilkeler kentlerde ve kırsal kesimde yine ahiler tarafından tekke ve zaviyeler aracılığıyla yayılmıştır.

Fütüvvet, İslamiyet'in etkisiyle, aşiret hayatından yerleşik hayatı geçiş döneminde, Araplar arasında, yiğitlik, cömertlik, misafirperverlik, fedakârlık gibi olumlu davranışlar sergilemek anlamında kullanılmıştır (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.38; Solak, 2010, s.1). Bu anlayış Ahilik Örgütü'nün oluşumunda da benimsenen temel felsefeyi oluşturmuştur. Bu anlayışın özünde yer alan 'Feta/Genç', biri misafirperverlik/cömertlik, diğeri de cesaret/kahramanlık olmak üzere iki ahlaki nitelik ile sıvırılmıştır. Bu yönyle Fütüvvet, İran'da civanmertlik, eski Türklerdeki aklık ve aplik, Batı'daki şövalyelik anlayışlarının olduğu gibi, toplumlara göre farklılaşan ya da toplumlara özgü bir yiğitlik anlayışını içermektedir (Kızıller, 2015, s.409-410; Solak, 2010, s.1). Anlayış, zamanla, İslami ve Tasavvufi derinlik kazanmıştır (Solak, 2010, s.1).

Fütüvvetname'lere göre ahilerde bulunması gereken temel özellikler şunlardır: Doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, arkadaşlarına nasihat etme, onları doğru yola sevk etme, affedici olma, bencil olmama, uyanık olma (50 soruda Ahilik).

Ahilik kurumu, döneminin sivil toplum örgütü olarak, halk arasından çıkan üyeleriyile yine halkı dönüştürmüştür. Bu örgüt, Anadolu kültürünün şekillenmesinde ve Anadolu Türk kimliğinin oluşumunda önemli bir role sahiptir.

'Ahilik' sözcüğünün Arapça'da kardeşim anlamına gelen 'Ahi'den ya da Türkçe'de "eli açık", 'cömert', 'yiğit', 'kahraman' gibi anımları bulunan 'Aki'dan türetildiği düşünülmektedir. Yine, 'Ahi' sözcüğünün ilk olarak, Hucvîrî (ö. 1072) tarafından, Ali Ferec (ö. 1064) için kullanıldığı bilinmektedir (Demir, 2004, s.17; Kızıller, 2015, s.409; Yılmaz, 1995). Yılmaz (1995), Ahi sözcüğünün Anadolu'da Ahiyan (Ahiler) şeklinde kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre, bu yapının oluşumunda 'kardeşlik anlayışının', birlikte hareket etmenin, paylaşmanın, dayanışmanın, birbirleri için fedakârlığın ne kadar önemli olduğu açıklıktır. Yine bu anlayışın, 'büyük hedeflere birlikte yürüme' ruhunu içerdiği, bununla güç bulduğu da kolaylıkla ifade edilebilir.

M. Fuad Köprülü, 'Türk Edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar' adlı çalışmasında, "Ahilik teşkilatı, herhangi bir sıradan esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine dayanan ve ilkelerini yine bu teşkilat aracılığıyla yayan bir tarikat sayılabilir." demektedir (Köprülü,



1993, 212-213'den aktaran, Özerkmen, 2004; Yılmaz, 1995). Konu hakkında bir otorite olan yazarın, teşkilatın felsefeci temellere göre gelişliğini belirtmesi ilginçtir. Yine Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet" adlı çalışmasında, Fütüvvet zümrelerinin İslam ülkelerinde çok çeşitli alanlarda yer aldıklarını, Bâtinî propagandalarıyla da ilişkili olduklarını ifade etmiştir (Köprülü, 1922, s.198-200'den aktaran, Özerkmen, 2004). Aynı yazar, Ahilik örgütlerinin Rufailik, Bektaşılık ve Halvetilik'le de bağları olduğunu savunmaktadır (Köprülü, 1991, s.92'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 61). Gölpinarlı ise Ahiliğin Bâtinî ve Şii bir nitelik taşıdığını belirtmektedir (Gölpinarlı, 1952, s.59-60; Yılmaz, 1995). Cahen (1986) da, Ahiliğin Batînîlik yönünü öne çıkarır ve Fütüvvet'in karamati özellikleri taşıdığını belirtir (Cahen, 1986, s.591'den aktaran Özerkmen, 2004, s. 63). Hammadi (1948) ise, Batînîliğin farklı ülkelerde farklı adlar aldığı, Anadolu'da ise Bektaşılık ya da Kızılbaşlık olarak adlandırılmasını belirtir (Hammadi, 1948, s.31-32'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 64). Bir örgütün, bir sivil toplum kuruluşunun var olduğu dönemdeki fikir akımlarının, sosyal-kültürel yapının etkisi altında kalması doğaldır. Bir dünya görüşü ya da felsefe yakın çevrede bulunan ya da erişilebilir olan bilgi birikimiyle şekillenir. Ahiliğin de, İran, Anadolu ve yakın doğu İslam coğrafyasıyla Türk yurtlarında var olan kültürel, felsefi birikimin, ekonomik gereklerle örtüşen bir sentezi olduğu söylenebilir. Dayanışma ruhunun üyelerin sosyal ve ekonomik olarak ayakta kalmasını sağladığı, bunun bir felsefeye bütünlenesmesinin de hem yapıyı güçlendirdiği hem de meşruiyeti beraberinde getirdiği, yine devlet dâhil farklı kesimlerin desteğini kazanmayı olanaklı kıldığı söylenebilir.

Ahiliğin ortaya çıkıştı ile ilgili diğer görüşler, Ahiliğin bir Fütüvvet ile ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Örneğin, Çağatay (1991), Anadolu'da Ahiliğin kökeninin Fütüvvetçilik olduğunu belirtmektedir. Bir başka görüş ise, Fütüvvet'in Ahilik'ten sonra kurulduğudur (Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012; Solak, 2010, s.2; Şapolyo, 1964; Yılmaz, 1995). Yine, Urfalı Matcos Vakayinamesi ve Papaz Gregor'un Zeyli'nde, milattan sonra 1032'de Arapların Urfa'yı kuşatması sırasında, emirler arasında Erzen'den gelen emirin adının Ahi olduğu belirtilmektedir (Matcos, 1962, s.53-56'dan aktaran, Özerkmen, 2004, s. 61).

Ahiliğin ortaya çıkışında, 13. Yüzyılda gerçekleşen Moğol İstilası sırasında Anadolu'ya göç edenler âlim, tüccar, dervîş ve sanatkârların önemli yeri vardır (Demir, 2004, s.21; Solak, 2010). "Türkler, bu göçler sırasında beraberlerinde çadırlarını, yetiştirdikleri hayvanlarını, göçeve ve yerleşik yaşayışa ait kültürlerini, silahlarını, kıyafetlerini, edebî değerlerini de Anadolu'ya getirmiştir" (Demir, 2004, s.21). Bu insanlar, Anadolu'da kendi kültürlerini sürdürmeli olmak için Ahi Evran öncülüğünde bu örgütü kurmuşlardır. Bu noktadan hareket edenler, Alevîliğin Selçuklular döneminde, 13. Yüzyılın ikinci yarısında kurulduğunu savunmaktadır. Demir (2004)'e göre, Ahi birliklerinin oluşumunda belirleyici etkenlerden birisi de, Türklerin Anadolu'da yerleşik hayatı geçmiş olmalarından doğan zorunluluktur. Yine, Ahilik Teşkilatı'ndan önce, Anadolu'da, Selçukluların ekonomik durumundaki olumsuzluklar da dikkat çekicidir.

Ahilik, Osmanlı Ülkesinde önceleri siyasi, askeri, toplumsal ve ekonomik roller oynamakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin güçlenmesinden sonra sadece ekonomik yönü



kalmış ve 17. Yüzyılda ise bir esnaf birliğine dönüşmüştür. Bu durum, teşkilatın, siyasi boşluk durumunda farklı işlevler üstlendiğini ortaya koymaktadır. Böyle dönemlerde, yerel halk örgütlenmeleri şeklinde Ahilik varlığını sürdürmüş ve bölgenin güvenliğini sağlayan özerk yapılar halini almışlardır.

3. Anadolu'da Ahiliğin Ortaya Çıkışı

Tarihsel olarak değerlendirildiğinde ise, 13. Yüzyılda Abbasi Halifesi Nasır (1180-1225), ülkesinin bozulan iç düzenini tekrar sağlamak ve onu siyasi olarak güçlendirmek, bu anlamda, Batılı faaliyetleri etkisiz kılmak için, Fütüvvet gruplarının birliğini sağlamış ve onları merkezi otoriteye bağlamıştır. Nasır, ayrıca, Hilafeti daha saygın kılmak istemiştir. Buna ek olarak, komşu ülkelere de “Fütüvvet Cihazı” denilen “ka’sul – fütüvve” ve “libas – ül fütüvve”yi göndererek onların da fütüvvet anlayışını benimsemelerini sağlamıştır. Nasır’ın amacı bu yolla İslam birlliğini sağlamaktır. Bu dönemde Anadolu’daki Selçuklu Devleti hüküm sürmektedir ve hükümdar da I. İzzettin Keykavus’tur. Hükümdar, Fütüvvet geleneğine uygun olarak, fütüvvet kâsesinden içtiği ve şalvarını giyerek bu örgüte katıldığına inanılmaktadır. Böylece, Fütüvvet hareketi Anadolu’daki yayılma sürecine girmiştir ve zaman içinde de Anadolu’nun koşullarına uygun olarak Ahiliğe dönüşmüştür (Demir, 2004, s.19; Gündüz ve diğerleri, 2012; Ocak, 1996; Solak, 2010, s.2). Yılmaz (1995)’e göre ise Ahilik, Türklerle özgür ve ihtiyaçlardan ortaya çıkmıştır.

Halife Nasır’ın irtibat kurduğu Selçuklu sultanları I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1205-1211), I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) ve I. Alaeddin Keykubat (1219-1236)’dır. Uzun halifelik döneminde Nasır, her üç sultanla da ilişkiler kurmuş, işbirlikleri gerçekleştirmiştir. Solak (2010, s.2)’a göre, 13. Yüzyılın başlarından itibaren Suhreverdi, Muhyiddin b. Arabi, Evhaduddin Kirmanı, Ebu Cafer Yezdangari ve Nasuriddin Mahmud (Ahi Evren) (1175-1262) gibi çok sayıda mutasavvif Anadolu’daki İslami, felsefi faaliyyette bulunmışlardır.

I. Alaeddin Keykubad döneminde hareketin yayılması hızlanarak sürmüştür (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.39; İbn Bibi, 1956, 229-230’dan aktaran Özerkmen, 2004, s. 64; Yılmaz, 1995, s.10-19) ve özellikle Suhreverdi’nin Sultan'a gönderilmesiyle birlikte teşkilatlanma tamamlanmıştır (Solak, 2010, s.2). Bu durum, Ahiliğin Anadolu’da başlaması ve yayılmasında siyasi liderliğin de önemli bir payının olduğunu göstermektedir. Devletten gördüğü hoşgörü ve destek ile kurum toplumındaki varlığını artırmış, pekiştirmiştir. Bu durumun başlıca nedeni olarak, devlet ile Ahilik Örgütü’nün ilkeleri ve vizyonları arasındaki ortaklık belirtilebilir. Selçuklu Devleti’nin ve daha sonra da Osmanlı Devleti’nin bu yapıdan Anadolu’da Türk ve Müslümanlar arasında kültürel birlliğin sağlanması yararlandıkları açıktır. Aynı zamanda, örgütün ekonomik temelleri olduğu için, halk arasında yayılması kolaylaşmış, insanlar üzerinde daha kolay etkili olabilmıştır.

H. III / M. IX. Yüzyılda Fütüvvet Teşkilatları içerisinde esnaf birlikleri oluşmaya başlamış ve esnaf grupları Fütüvvet felsefesi temelinde birleşmişlerdir. Ahi birlikleri hakkındaki sözler, gelenekler ve esaslar Fütüvvetnameler içerisinde yer alır. Bilinen en



eski Fütüvvetname, H. IV / M. X. yüzyıla ait olan, Sülemi'nin "Kitab-el Fütüvva"ıdır. Sonraki Fütüvvetname, Ensari tarafından yazılmıştır. Bilinen en eski Fütüvvetname ise Burgazi'nin Fütüvvetnamesi'dir (Solak, 2010, s.2).

"Ahiliğin Anayasa"sı olarak adlandırılan Fütüvvetnameler'de fütüvvetin esasları, kabul şartları, fütüvvet birliklerine nasıl girileceği ya da fütüvvetten hangi nedenlerle düşüleceği, fütüvvetin kısımları ve fütüvvetin silsileleri ile ilgili bilgiler yer alır. Samimiyet, cömertlik, Allah'tan başkasına kul olmama, sürekli gelişme ve yenilenme, alçak gönüllülük, misafirperverlik, merhamet, dürüstlük gibi özellikler Fütüvvetin temel ilkeleri olarak belirtilmiştir. "Elini, Dilini, Belini korumak" şeklinde ifade edilen Fütüvvet ilkeleri, İslami felsefeyi yansıtır (Solak, 2010, s.2; Yılmaz, 1995, s.6-10).

Ahilik, Ahi Evran gibi bilge kişilerin öncülüğünde, Fütüvvet Anlayışı temelinde kurulmuştur. Ahi Evran, yüzyıllardır savaşçılık, fedakârlık, dinsel ve ahlak ile ilgili konularda çevresini yönlendiren ve önemli işlevlere sahip bulunan Fütüvvet Teşkilatı'ndan yararlanarak Ahilik Örgütü'nü kurmuştur (Gündüz ve diğerleri, 2012).

Ahilik Örgütü, birçok başka sivil toplum örgütü ile ilişkiler kurmuş, toplumun her kesimi ile bütinleşme çabasına girmiştir; köylerdeki 'Alpler Örgütü' de bunlardan biridir. Yine, 13. Yüzyılın ikinci yarısı ve 14. Yüzyıla kadar Anadolu'da, büyük devlet adamları, müderrisler, kadılar, büyük tüccarlar Ahilik Örgütü'ne katılmışlardır (Özerkmen, 2004).

Konuya sosyolojik bir yaklaşım getiren Kaya (2005)'e göre, Anadolu'da, göçebelikten yerleşik hayatı geçiş sürecinde toplumsal yapı kendisini, dinsel tarikatlar ve dernekler yolu ile korumayı amaçlamıştır. Dolayısıyla, Ahilik Teşkilatı böyle bir sürecin unsurlarından biridir. Türklerin Anadolu'y'u yurt edinmeleri sırasında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşu döneminde insanlara güven veren onları güçlendiren bir yapıdır.

Ahilik, başlangıç bir esnaf örgütü şeklinde teşkilatlanmış olmasına rağmen, zamanla Anadolu'nun bütün şehir ve kasabalarına, hatta köylerine yayılmış ve çoklu işlev kazanmıştır. Bir yerleşim yerindeki Ahi birlikleri arasındaki ilişki, her bir sanat kolunun şeyhlerinin katılımı ile oluşan bir meclis eliyle sağlanmaktadır. Aynı zamanda, büyük esnaf birlikleri, büyük meclis başkanı aracılığıyla Kırşehir'deki Ahi Evran zaviyesine bağlıydılar. Kırşehir Ahi Evran Zaviyesi'ninlarındaki Ahi Baba, bütün zanaatkârların piri kabul edilen Ahi Evran'ın halifesiydi ve bundan dolayı bütün birliklerin başydı. Bir başka ifadeyle, Ahi birlikleri önce yerel merkeze, sonra da bütün yerel merkezlerin bağlı bulunduğu Kırşehir Zaviyesi'ne bağlıydılar (Gündüz ve diğerleri, 2012, s.39).

Ahilik kuralları şehir ve kasabaların belediye hizmetleri ve bu hizmetlerin dene timleri için örnek alınmış, bunlar 'Narh Nizamnamesi' ya da Kanunnameleri şeklinde resmileştirilmiştir (Şimşek, 2002, s.36).

Ahilik kurumunda sufi nitelikler vardır. Dervîş tekkeleri bu yapı ile ilişkilidir. Örneğin, Kırşehir Tekkesi'nin kökleri Ahi Evran'a kadar gitmektedir ve bu tekke bir Bektaşı Tekkesi olarak yakın geçmişe kadar varlığını korumuştur.



Kurum, Selçuk Devleti'nin ortadan kalmasından sonra yerel egemenlikler kurmuşlar ve Anadolu'daki bu boşluk döneminde kültürel olarak kendilerine daha yakın olan Osmanlı Beyliği ve Karamanoğulları Beyliği'ni desteklemiştir.

Ahilik Örgütü, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da, uç sınır boyalarında gazalarda bulunmuş ve devletin ortaya çıkmasına büyük katkıları olmuştur. Ahiler, kentlerde, varlıklı tüccarlar arasında ve kırsal kesimdeki faaliyetleri Osmanlı'nın kuruluşunu ve gelişimi desteklemiştir (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Bu durum da, kurumun hareket alanının Türklerin siyasi vizyonuyla bütünleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Yine, böyle bir işlevin örgütün Türk ve Müslümanlar arasında yayılmasını kolaylaştırdığı açıklıktır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, Osman Gazi'nin çevresinde şeyh Edebali ve diğer birçok Ahi liderin yer alması, Ahilerin bu dönemdeki siyasi güçlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ahilik Teşkilatı'nda, mesleki yapı, ancak Moğol baskısından sonra ağırlık kazanmıştır (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Bu anlayışın özünde birçok farklı işlev sahip bir oluşum olduğu bu bilgiden hareketle de savunulabilir.

Fütüvvet Hareketi ve Ahilik kentli bir niteliğe sahiptir. Bu çerçevede, bu akım, Anadolu'nun eski kent kültürü temelinde, özellikle kentli orta sınıf arasında çok yayılmıştır (Taeschner, 1955, s.231'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 65). Hareketin, Anadolu'ya sonradan gelen insanlara Anadolu kent kültürünü aktarma gibi bir işlev üstlendiği de söylenebilir. Böylece, kültürel uyum da kolaylaşmaktadır.

Anadolu Selçuklu döneminde, I. İzzettin Keykavus'un fütüvveti kabul etmesi ile Ahilik Anadolu'da gelişmeye başlamış, I. Alaeddin Keykubat'in bu yapıya katılması ile bu gelişme ivme kazanmıştır. II. Keyhüsrev'in babasını öldürerek tahta geçmesi sonrasında Ahiler ve Türkmenler dışlanmış, çok sayıda Ahi öldürülmüş, Ahi Evran dâhil, bazı onde gelenler hapse atılmıştır. Tokat ve Sivas'ı kolaylıkla işgal eden Moğollar, Kayseri'de Ahilerin öncülük ettiği büyük bir direnişle karşılaşmışlar, ancak sonuç değişmemiş Kayseri de Moğolların eline geçmiştir. Moğol egemenliğindeki Selçuklu sultanları, Ahi ve Türkmen isyanlarını bastırılmışlardır (Cahen, 1986, s.264; Gündüz, Kaya, Aydemir, 2012). Bu noktada, temel çatışma nedeninin Ahilerin bağlı olduğu değerler ile Selçulkuların bağlı olduğu Sünni İslam'ın farklılığıdır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli katkıları olan Ahiler, sonrasında Osmanlı Devleti'nin siyasi olarak güçlenmesi ile asli işlevlerine geri dönmüşler ve 14. Yüzyılın başından 19. Yüzyılın ortalarına kadar özerk bir esnaf örgütü olarak varlıklarını sürdürmüşler, ülkenin ticaret ve zanaat yaşamında etkili olmuşlardır (Güllülü, 1992'den aktaran, Özerkmen, 2004, s. 67; Yılmaz, 1995).



Ahiliğin başlıca işlevleri şunlardır (Solak, 2010, s. 11-23):

- İş yaşamı ile ilgili işlevler;
- Ahlaki işlevler;
- Eğitim ve dayanışma işlevi;
- Sosyal güvenlik ve arabuluculuk işlevi;
- Gençlikle ilgili işlevler;
- Siyasi ve askeri işlevlerdir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Ahilik Örgütü'nün tarihsel ve sosyolojik kökleri ele alınmış, yapının temel unsurları değerlendirilmiştir. Açıktır ki, Ahilik, Anadolu coğrafyası ile Türk ve İslam coğrafyalarının etkileşimi ile göçebelikten yerleşik yaşama geçen ve yeni bir yurda yerleşen Türk toplumunun gereksinimlerinin bir sonucudur.

Ahilik kurumunun ortaya çıkışında, Türklerin İslami yaşamı benimsemeleri ve İslam Birliği'nin kurulması yönündeki siyasi amaçlar, tasavvuf felsefesini yayma çabaları, ekonominin gereklilikleri önemli etkenlerdir.

Bu kurum, çok işlevli bir yapıdadır. Anadolu Türk ve İslam toplumunun kültürel birliğini pekiştirmiş, siyasal boşluk olduğunda toplumun güvenliğini sağlamış, kaynakların doğru kullanılması ve ihtiyaçların karşılanması için üretimi ahlaki ilkeler çerçevesinde gerçekleştirmiştir, Türkük bilincini daha da güçlendirmiştir, İslami değerleri yaymış ve toplumun dayanışma ruhu ile bütünlüğünü kolaylaştırmıştır.

Tarihsel olarak, Anadolu Türk ve İslam Uygarlığının en önemli sosyo-ekonomik ögelerinden olan Ahilik Örgütü'nün üretim, dayanışma, eğitim, siyasal bütünlendirme ya da birliği sağlama, ahlaki yönlendirme, vizyon sağlama, kültürü aktarma, yayma ve güçlendirme, güvenliği sağlama, kaynakların akıcı kullanımı gibi birçok farklı işlevi vardır.

Ahilik kurumunun oluşumunda, Fütüvvet'in, Türk ve İslam coğrafyasındaki etkileşimin, genel İslam felsefesi yanında, Rufailik, Bektaşılık, Halvetilik, Karamati, Batınilik ve Şii anlayışlarının, Türklerdeki yiğitlik uygulamasının, göçebeliğin ve göçebelikten yerleşik hayata geçerken yaşanan sorunların, Moğol istilasının, Türkmen geleneklerinin etkisi vardır.

Sonraki çalışmalarında konu, bölgedeki, Türk ve Müslüman olmayan diğer kültürlerin etkisi açısından da değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Ocak, A. Y. (1996). "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Sufiliği'ne Bakışlar*, İstanbul.
- Bakır, S. (2014). "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ahilik ve Hülya Taş'ın 'Günümüz Bursa esnafında Ahilik kültüründen izler'", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(1), 406-415.
- Cahen, C. (1986). "İlk Ahiler Hakkında" (Çev. Mürsel Öztürk), *Belleten*, L/1977, 560-591, Ankara.
- Çağatay, N. (1991). *Ahilik Nedir?*, Ankara: TTK.
- Demir, M. (2004). *Ahilik, Ahi Evren-i Veli ve Kırşehir'de Ahilik Kutlamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gölpınarlı, A. (1952). "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, 3-354.
- Güllülü, S. (1992). *Ahi Birlikleri*, İstanbul: Ötüken Yayıncıları.
- Gündüz, A. Y., Kaya, M., Aydemir, C. (2012). "Ahilik Teşkilatında ve Günümüzde Tüketicilerin Korunmasına Yönelik Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi*, 14(2), 37-54.
- İbn Bibi (1956). *El –Evarimü'l – Alaiyye Fi'l – Umari'l – Alaiyye* (Neşr: A. Sadık Erzi), Ankara: TTK.
- Kaya, İ. (2005). *Ahi Evren ve Kırşehir'de Alevilik Üzerine Bir Sosyolojisi Araştırması*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kızılder, H. (2015). "Osmanlı toplumunun sosyal dinamiklerinden Ahilik Kurumu", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 408-423.
- Köprülü, M. F. (1922). *Anadolu'da İslamiyet*, İstanbul: DEFM.
- Köprülü, M. F. (1991). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara.
- Köprülü, M. F. (1993). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara: DİB Yayıncıları.
- Maşrap, A., Keskin, N. (2011). "Ahiliğin Dünü ve Bugünü" (Denizli Örneği), *International Online Journal fo Educational Scences*, 3(1), 370-394.
- Özerkmen, N. (2004). Ahiliğin tarihsel – toplumsal temelleri ve temel toplumsal fonksiyonları – sosyolojik yaklaşım. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(2), 57-78.
- Solak, S. (2010). *Ahilik (Kuruluşu, İlkeleri ve Fonksiyonları)*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayıncıları.
- Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayıncıları.



- Şimşek, M. (2002). *TKY ve Tarihteki bir Uygulaması: Ahilik*, İstanbul: Hayat Yayıncılık.
- Taeschner, F. (1955). “İslam Ortaçağında Futuvva” (Fütüvvet Teşkilatı) (Çev. Fikret İşiltan), *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15(1-4), 1-32.
- 50 Soruda Ahilik, Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkârları Federasyonu Yayıni.
- Yılmaz, A. (1995). *Ahilikte Din ve Ahlak Eğitimi*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AHİLİĞİN BULGARIstan'DAKİ ESNAFLARIN TEŞKİLATLARI VE FAALİYETLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

THE EFFECTS OF THE AKHİZM ON BEGAN'S
ORGANIZATIONS AND ACTIVITIES IN BULGARIAN



Prof. Dr. Lyubomir MİKOV
Bulgaristan Bilimler Akademisi
Etnoloji ve Folklor Araştırmaları Enstitüsü
lubo_mikov@abv.bg



Özet

Ahiliğin Bulgaristan'daki esnafların teşkilât ve faaliyetleri üzerindeki etkisi konusunda dil, iç nizam, ritüel ve hukuk faktörleri ele alınmalıdır.

Dil Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların teşkilât ve faaliyetlerinde yer alan Ahiliğe ait terimler tespit edilmektedir.

İç düzen Faktörü: Bulgaristan'daki esnaflar ile Ahilik teşkilâtları arasında büyük bir benzerlik söz konusudur. Ancak bazı görevlerle ilgili terimler farklıdır.

Ritüel Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların kalfa, başkalfa ve usta şemimi için icra ettikleri ritüeller Ahilikten gelmektedirler.

Hukuk Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların faaliyetleri ilk başta fütuvvetname'lere, daha sonraları ise Sultan III. Mustafa'nın 1773-1774 tarihli fermanına dayanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Bulgaristan, Ahilik, Etki.

Abstract

The main indications of the impact of the Ahi organization upon the organization and activity of the guilds in Bulgaria are the lexical, organizational, ritual, and legal factors.

Lexical Factor: The guilds in Bulgaria borrowed pretty much of the specific terminology used in the Ahi organization.

Organizational Factor: The organization of the guilds in Bulgaria on the one hand, and of the Ahilik, on the other, is quite similar. As to the terminology of some positions, however, there are some discrepancies.

Ritual Factor: The ritual for promotion of kalfas, başkalfas and ustas executed in the guilds in Bulgaria originated from the Ahi organization.

Legislative Factor: The activity of the guilds in Bulgaria was legislated through the so-called fütuvvetnames, as well as the 1773-1774 decree issued by Sultan Mustafa III.

Keywords: Bulgaria, Akhizm, Influence.

Ahi teşkilâti, Bulgar tarih yazımında yeterli derecede incelenmediği söylenebilir. Aynı şekilde Osmanlı döneminde Bulgar topraklarında faaliyet gösteren esnafların tarihi de Ahiliğin dışında ele alınmıştır. Bu nedenle ve özellikle Ahiliğin Osmanlı esnafları ile köklü bir bağlantısı olduğunu düşündüğümüzden bu bildiri Ahiliğin Bulgaristan'daki esnaf teşkilâtları ve faaliyetleri üzerindeki etkisi hakkında olacaktır.



Bu etki her iki teşkilâtta kullanılan terimler, kabul edilen iç düzen, icra olunan törenler ve uygulanan yasal düzenlemelerde çok net olarak görülmektedir.

Dil Faktörü: Bulgaristan'daki esnafların kullandıkları terimler Arap ve Fars kökenli olan Türk sözcükleridir. Bu kelimelerin bazıları Türk dilinde esnafların dışında da kullanılmıştır. Örneğin *nakib*, *şeyh*, *halife*, *kethüda* (*kâhya*), *çavuş* vs. gibi terimlerle esnaf teşkilâtlarındaki değişik kademeler adlandırılmıştır. Aynı şekilde *çırak*, *kalfa* (*halife*) ve *usta* terimleri esnafların dışında yaygın olarak kullanılan kelimelerdi. Örneğin *çırak* kelimesi ile sarayda ömür boyunca yaşamak için izin verilen hizmetçi için de kullanıldı. *Kalfa* (*halife*) ise muallim yardımcısı ya da ev hizmetçisi için de kullanılan bir terimdi.

Saraydaki cariyelerin başında olan görevli de *kalfa* olarak adlandırıldı. Cariyelerin en yaşlısı *usta*, en önde geleni ise *hazinedar* (*hasnadar*) *usta* idi. *Usta* kelimesi gündelik hayatında tecrübeli, berecıklı ve mahir olan için kullanılırdı.

Esnaf teşkilâtlarında kullanılan *yığıtbaşı* ve *ahi baba* gibi diğer terimler ise sadece teşkilât içinde kullanılırlardı. Aynı şekilde *lonca* kelimesi ile esnafın *usta* meclisi, *şadd*/*sedd* sözcüğü ile esnaf ritüellerinde bele bağlanan kuşak adlandırılırdı. Söz konusu terimler Ahi teşkilâtından esnaf teşkilâtlarına geçmişlerdir. Aslında *esnaf* kelimesi de Ahilikten kalmış bir terimdir. Çünkü teşkilâtin rütbeleri için *esnaf* sözcüğünün tekili olan *sınıf* kelimesi kullanılırdı (Redhouse, 1987: 131, 1187).

Aynı terimler birebir Bulgar esnafları tarafından da kullanılmıştır. Ancak değişik nedenlerden dolayı Bulgar tarih yazımında bu terimlerin Ahi teşkilâti ile bağlantılı olduğu dile getirilip yorumlanmamıştır.

Bulgar tarihçisi B. Tsonev 1907'de Osmanlı döneminde Bulgar esnaflarının her ne kadar Batılı esnaflara benzeseler de aslında "Türk-Asya ya da Arap zanaatkâr taifelerinden" hareketle şekillendiğini yazmıştır. Tsonev'e göre bunun en bariz belirtisi Bulgar esnaflarında kullanılan Türk-Arap kökenli terimler ve bu esnafların menşeyini gösteren resmî Osmanlı belgeleridir (Цонев, 1907: 14).

İç Düzen Faktörü: Değişik yerlerde ve loncalarda aynı görev için birden fazla ya da farklı terimlerin kullanımı söz konusu idi. Örneğin *şeyh* teriminin dışında *ahi baba* terimi, *kethüda* (*kâhya*) teriminden başka *yığıtbaşı* terimi de kullanılmıştı.

Bu konuda B. Tsonev'in Bulgar esnaflarındaki rütbeler için kullanılan terimler hakkında aktardığı bilgiler de dikkate değerdir. Yazdıklarına göre esnafın başına bir *ustabaşı* seçilirdi. Ustabaşının, esnafın bir alt rütbeli görevlisi olan *yığıtbaşı* ve esnafın iç düzenini gözleten *çauş* olarak adlandırılan iki yardımcısı vardı. Bazı esnaflarda sadece ustabaşı ya da *yığıtbaşı* mevcuttu. Örneğin Sofya'nın terzi esnafının sadece *yığıtbaşı* vardı (Цонев, 1907: 18).

Tsonev'e göre Bulgar ve Türk zanaatkâr olmak üzere karma bir esnafın başında olan *ahi baba* ve yardımcısı olan *kethüda* (*kâhya*) daima Türk asıllı idi (Цонев, 1907: 23–24). Ayrıca her bir esnafın kâhyası var olmakla beraber *ahi baba* tüm esnafları gözetmek üzere genelde İstanbul'da ikamet ederdi (Цонев, 1907: 24).



Esnafların yönetim kadrosu için kullanılan terimlerdeki farklılığın Ahi teşkilâtı ile esnafların arasındaki bazı farklılıklara bağlı olduğu söylenebilir. Her iki teşkilâttâ belli başlı bir hiyerarşinin mevcudiyeti söz konusudur, ancak esnaflara kıyasla Ahilikte daha çok kademeler mevcuttu. Ahi hiyerarşisi üçer kademeden oluşan üç seviyeli idi (Kökosal, 2007: 195; Odabaşı, 2008: 34). Esnafların ise üç ana ve iki geçici kademeleri vardı. Geçici kademeler en alt seviyeyi oluşturan meslekî gelişme ile ilgili idi. İlkinci seviyeyi oluşturan kademeler meslekî ahlakin bozulmamasına dikkat eden esnafın nakibi ile ilgili idi. Üçüncü seviyeye ait kademeler ise esnafın başında olanların dinî fonksiyonları ile ilgili idi. Bu son seviyenin en üst kademesi pratikte ulaşlamazdı, çünkü *şeyhü'l-meşayih* olarak adlandırılan bu kademeye sadece Ahi Evran'a aitti (Миков, 2013a: 215–216).

İç düzen bakımından Ahilik ile esnafların arasındaki benzerlik sadece en alt seviyede gözlemlenebilirdi. Bu seviyede *çıraklık*, *kalfalık* ve *ustalık* kademeleri vardı. Ancak bu seviyede bile bazı farklılıklar söz konusu idi. Örneğin bazı esnaflarda bu kademelerin dışında baş kalfalık ve ustabaşılık gibi kademeler de mevcuttu. Bu farklılıklardan dolayı değişik esnaflarda aynı pozisyonlar için *kâhya* ya da *yığıtbaşı* veya *yığıtbaşı* ya da *nakib* gibi Ahiliğe özgü terimler kullanılmıştı.

V. A. Gordlevski'ye göre esnafların başında olan lonca heyeti ya yığıtbaşı ya da nakib, kâhya ve iki usta tarafından yönetilirdi. Esnafın başında olan *esnafbaşı* ya da *şeyh usta* olarak adlandırılırdı. Tabakçılar esnafının başında ise *ahi baba* olarak adlandırılan bir usta vardı (Гордлевский, 1960a: 303).

Bulgar topraklarına gelince kâhya pozisyonu için daima Türk asıllı bir zanaatkâr seçilirken, yığıtbaşı pozisyonu için XVIII. yüzyılın sonuna kadar Türk, XIX. yüzyılda ise sadece Bulgar asıllı birileri seçilirdi (Цонев, 1907: 53, 60–61). Belli oluyor ki zamanın akışı ile Bulgar ustalar da yığıtbaşı olma hakkını kazanmışlardır. Ayrıca Ahi teşkilâtına ait olan bu terim muhafaza edilmiştir.

Bulgar topraklarında faaliyet göstermiş olan esnaflar *lonca* gibi Ahiliğe özgü daha bir terimi de muhafaza etmişlerdir. Lonca, esnafın meclisi ya da mütevelli heyeti anlamına gelmekte idi. Sadece ustalar lonca üyesi olabilirlerdi. Loncanın toplantıları ya Pazar günleri ya da bayram günlerinde düzenlenirdi. B. Tsonev'e göre bu toplantılarda a) bir kalfa resmen usta olarak ilân edilir; b) fiyatlar belirlenir; c) ustaların arasındaki müna-kaşalar çözülür; ç) esnafın gelir-giderleri gözden geçirilir; d) yeni lonca üyeleri seçilir ve gerekirse esnaf için kalfa ve çırak alınırı (Цонев, 1907: 19).

Ritüel Faktörü: Burada kalfa, kalfabası ve usta seçilmek için ve izin anlamına gelen Farsça kökenli *testir/destur* kelimesi ile adlandırılan tören söz gelimidir.

Bulgar topraklarında icra edilen bu törenlarındaki ilk bilgiler 1898 yılında aktarılmıştır (Цепенков, 2011: 7–9, 178). Bu bilgilere göre Pirlepe tabak esnafınca icra edilen destur töreni Pirlepe'deki diğer esnaflar tarafından örnek olarak alınmış ve 1833 yılında Treskavets'in dolaylarında bulunan "Ana Meryem" manastırının yanında bir kaç esnaf tarafından icra edilmiştir.



1904 yılında Bulgar esnafları tarafından icra edilen destur törenleri hakkında başka bir yazı yayımlanmıştır (Атанасов, 1904: 428–433). Bu yazındaki bilgilere göre destur töreni muhakkak esnafın başında olan *ahi baba* tarafından yönetilmiştir. Testiri olmayan esnaf üyeleri *kuzu parası* olarak yılda üçer ya da beşer kuruş ödemek zorunda idiler. Bu üyelerden toplanan paralarla Ayo Georgi bayramından sonra esnafın tüm üyeleri için ikramiye olarak kuzu satın alınırı. Destur töreni meslegenin babadan oğula aktarılmasını sağlardı. Tören çok görkemli bir şekilde icra edilirdi ki, pahalı olduğundan dolayı her on ya da on beş yılda bir düzenlenirdi. Bilgileri aktaran yazar ise bu törenin nereden ve nasıl gelip olduğu konusunda bir fikre sahip değildi (Атанасов, 1904: 430).

Bulgar topraklarında düzenlenen destur törenleri hakkındaki en detaylı bilgi 1900 yılında aktarılmıştır. Bu yazılı bilgi bugün Sofya Millî Kütüphanesi’nde muhafaza edilmektedir (Миков, 2013b: 261–273).

Yazında 1826, 1833 ve 1854 tarihlerinde Tırnova’daki esnafların düzlendikleri destur törenlerine tanık olan biri tarafından detaylı bilgiler verilip, en fazla 1854 yılında Tırnova dülger esnafının düzenlediği destur töreni hakkında bilgi aktarılmıştır.

Yaziya göre törenler Tırnova’nın dolaylarında bulunan Marino pole adındaki ovada bulunan yerli yönetmenin konağın avlusunda düzenlenirdi. Esnaf üyeleri ilk önce ovayı marş şeklinde dolaşırlardı. Marştan önce kalfa başı ve usta olacak kişilere sağ omuzlarından dolaşarak göğüslerine şal bağlanırdı. Marştan sonra hepsi konak avlusuna girip ustabaşı yeni seçilen kalfabası ile ustaları selâmlıyordu. Seçilenler ustaların ellerini öpüp, aralarında hediyeler değişirildi. Ardından bol bol ikrâmiye verilip esnaf üyeleri akşamaya kadar horo dansları ile eğleniyorlardı.

Yazında törende taşınan beyaz, yeşil ve kırmızı renkli destur bayrağından bahsedilir. Sofya’da düzenlenen destur törenlerinde buna benzer bayrak taşınırı (Атанасов, 1904: 431). 1862 yılında ilk defa kullanılan Bulgar millî bayrağının renkleri de aynı olmakla beraber, buna benzeyen destur bayrağı daha önceleri kullanılırdı.

Destur töreninin en önemli anı ustabaşı tarafından kalfabası ve usta olarak seçilecek kişilerin bellerine peştemal ya da şal bağlamaktı. Sofya’da bu görev *ahi baba* tarafından icra edilirdi. Aslında tören sırif kuşak bağlanması için düzenlenip kuşak bağlanan esnaf üyelerinin ustalığı teyit olunurdu. Ayrıca esnaflarda kuşak bağlama töreni, *Ahi* teşkilâtında yeni üyelere *Ahi Evren*’in efsanevî kuşağını simgeleyen şadd/şedd bağlama töreninin bir benzeridir.

Ahilik’té şadd/şedd “fedakârlık kuşağı” olarak da bilinirdi (Коксал, 2007: 184). Esnaf ustalarının bellerine bağlanan peştemal ya da kuşak zanaatkârin usta olma hakkını kazanmış olduğuna dair bir sembol (Цонев, 1907: 22), “itibar işaretî” (Цепенков, 2011: 8) ve “terfi simgesi” idi (Миков, 2013b: 95). Yani kuşak Ahilik’té fedakârlık simgesi olurken esnaflarda meslekî gelişmenin bir sembolü idi.

Öte yandan her iki teşkilâtta kullanılan kuşakların benzeri simgesel niteliği söz konusudur. Çünkü nasıl kuşak Ahilik’té yeni bir üyenin kazanmasını simgeliyorsa aynı



şekilde esnaf teşkilâtlarında esnafın belli başlı seviyeye yeni üye kazanmasına dair bir semboldür.

Hukuk Faktörü: Yasal bakımdan esnafların teşkilâtlendirilmesi ve fonksiyonu iki ana kaynaklara dayanmaktadır ki, bunlar ilk başta fütüvvetnâmeler ve daha sonraları III. Mustafa'nın 1187 (1773/1774) tarihli fermanıdır. Bu yasal düzenlemelere sadık kalan esnaflar başarılı, bunlardan uzaklaşan esnaflar ise gerilemeye yol tutarlardı.

XIX. yüzyıla kadar Osmanlı topraklarında yaygın olan fütüvvetnâmeler (Гордлевский, 1960b: 307) esnaflar için bir anlamda anayasa teşkil ederek, meslekî ahlâk konusunda da büyük önem taşırlardı. Ayrıca fütüvvetnâmeler Şii-Sufi doktrinlerine özgü bazı hükümler de içermekte idiler. Bu durum Ahiliğe bağlıdır.

III. Mustafa'nın 1187 (1773/1774) tarihli fermanı Osmanlı devletinin sosyo-ekonomik gelişmesi için önemli bir belge teşkil edip, bu gelişmede Ahi teşkilâtının büyük bir rol oynadığını dair anlamlı bir kanittır. Ferman, Osmanlı topraklarındaki esnafların faaliyetlerini teşvik edip Ahiliğin önemini ve etkisini de arttırmıştır. Fermanın yazılması ve Osmanlı topraklarına yayılması devletin bir taraftan esnaf teşkilâtlarının, öte yandan Ahi teşkilâtının canlandırılması için çaba harcadığını göstermektedir. Bu bakımdan söz konusu ferman bir manifesto niteliğindedir.

III. Mustafa'nın fermanı ile Ahiliğin esnafların kuruluşu ve gelişmelerinde önemli bir rol oynadığı Osmanlı hükümeti tarafından doğrulanmıştır. Bunun dışında söz gelimi ferman Ahi teşkilâtının esnaf faaliyetlerinin canlandırılması için yeterli derecede potansiyele sahip olduğunu da gösterir. Ferman ayrıca Ahi teşkilâtının bağımsızlığını teyit etmektedir.

Ahiliğin bağımsızlığı XIX. yüzyılda faaliyet gösteren Bulgar esnaflarını da etkilemiştir. Çünkü Bulgar esnafları bağımsız kuruluşlar olarak çalışıp iç düzenlerinde Hristiyanlıkla alâkalı kaideler mevcuttu. Bu durumun en belirgin tarafı Bulgar esnaflarının belli başlı Hıristiyan azizleri hami olarak kabul etmeleridir. Aynı zamanda bu durum Ahi teşkilâtının Hıristiyanların teşkil ettileri esnafların bu tutumlarına karşı toleranslı olduğunu kanıtlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Атанасов, В. (1904). “Из миналого на еснафите”, *Периодическо списание*, S. 65, s. 428–436.
- Гордлевский, В. А. (1960а). “Дервиши Ахи Эврена (Эврана) и цехи в Турции”, *Гордлевский, В. А. Избранные сочинения*. Т. 1. Исторические работы. Москва, s. 289–306.
- Гордлевский, В. А. (1960б). “О Футувветнаме”, Гордлевский, В. А. *Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы*. Москва, s. 307–318.



Миков, Л. (2013а). “Типологично сходство между културните традиции на ахийите от Анадола и на хетеродоксните мюсюлмани в България”, *Миков, Л. Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии.* Т. 3. София, с. 214–239.

Миков, Л. (2013b). “Влияние на ахийската институция върху формирането и функционирането на еснафските сдружения (еснафите) по българските земи”, *Миков, Л. Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии.* Т. 3. София, с. 240–273.

Цепенков, М. К. (2011). *Фолклорно наследство.* Т. 6. Съставител Любомир Миков. София.

Цонев, Б. (1907). 1807–1907. *Споменна книга на Софийския кројишки еснаф по случай стогодишния му юбилей.* София.

Köksal, M. (2007). *Ahilik Kültürüünün Dünü ve Bugünü* (İlaveli Üçüncü Baskı). Ankara: Kültür - Tarih Yayınları.

Odabaşı, Z. (2008). *Bir Ahi Dostu: Franz Taeschner-Hayati ve Eserleri.* Ankara: A.E.Ü. Ahilik Kültürüü Araştırma Merkezi.

Redhouse, J. W. (1987). *A Turkish and English Lexicon Shewing in English the Significations of the Turkish Terms.* Beirut.

